

# استطار موعود

فصلنامه علمی - ترویجی

سال چهاردهم، پانزدهم، ۱۳۹۲، شماره ۴۶

ارزیابی رهیافت‌های مفسران فریقین ذیل آیه ۵ سوره قصص  
زهرا پایدار - حامد دژآباد

درآمدی بر معرفت‌شناسی مهدویت  
مجید ابوالقاسم‌زاده

نقش امام در نظام آفرینش  
مهدی یوسفیان

روش‌شناسی و گونه‌شناسی مصادر تلخیص الحجج بحار الانوار  
علی داد - مریم نساج

نگاه و بررسی نشانه‌های ظهور در سه اثر از شیخ ابوالحسن مولدی  
محمد شهبازیان - نصرت الله آینی

نقد و بررسی ادله نقلی قادیانیه، در موعود انکاری غلام احمد قادیانی  
سید محمد مهدی رضایی موسوی - عزالدین رضائزاد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم  
بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود

مدیر مسئول: حجت الاسلام و المسلمین محسن قرائتی

سر دبیر: حجت الاسلام دکتر روح الله شاکری زواردهی

مدیر داخلی: محسن رحیمی جعفری

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهر روزی لک، غلامرضا	دانشیار دانشگاه باقرالعلوم
جباری، محمدرضا	دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
خسروپناه، عبدالحسین	دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
رضانژاد، عزالدین	دانشیار جامعه المصطفی العالمية
رضایی اصفهانی، محمدعلی	دانشیار جامعه المصطفی العالمية
زارعی متین، حسن	استاد دانشگاه تهران
شاکری زواردهی، روح الله	استادیار دانشگاه تهران
عیوضی، محمدرحیم	دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
کلباسی، حسین	استاد دانشگاه علامه طباطبایی
کلباسی، مجتبی	استاد حوزه و دانشگاه
محمدرضایی، محمد	استاد دانشگاه تهران

همکار پژوهشی: مسلم کامیاب

ویراستار: ابوالفضل علیدوست؛ صفحه‌آرا: رضا فریدی

مترجم انگلیسی: زینب فرجام فرد

مترجم عربی: ضیاء الزهاوی

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - شماره: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰  
وبسایت فصلنامه: [www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)  
پست الکترونیکی: [Entizarmagg@gmail.com](mailto:Entizarmagg@gmail.com)  
قیمت: ۵۰/۰۰۰ ریال

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفاثبه)، کوچه آمار، مرکز تخصصی مهدویت، دفتر فصلنامه انتظار موعود

اسامی ارزیابان این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

عضو هیأت علمی پژوهشکده مهدویت	آیتی، نصرت الله
پژوهشگر مباحث مهدویت	اباذری، محمود
پژوهشگر مباحث مهدویت	حاج قلی، احمد
عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی	سلیمیان، خدامراد
دانشیار دانشگاه تهران پردیس فارابی	عبداللهی، محمدعلی
دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن دانشگاه معارف	عرفان، امیرمحسن
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی	فرمانیان، مهدی
عضو هیأت علمی مرکز تخصصی مهدویت	یوسفیان، مهدی
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه	رضا نژاد، عزالدین
پژوهشگر مباحث مهدویت	نصوری، محمدرضا

با استناد به نامه شماره ۳۱/۵۶۵۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۱/۵/۱۸ فصلنامه انتظار موعود به رتبه علمی - ترویجی ارتقا یافت.

فصلنامه انتظار موعود از طریق پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی: [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

(بخش ایران ژورنال)

و سایت‌های:

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.sid.ir](http://www.sid.ir)  
[www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)

به طور تمام متن قابل دریافت است.

## راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود<sup>ع</sup>» نشریه‌ای علمی ترویجی است که به صورت تخصصی در حوزه معارف مهدوی به منظور ارتقای علمی معارف مهدوی و ایجاد فضای نقد و بررسی بین محققان و اندیشمندان حوزه مهدویت به نشر مقالات علمی - پژوهشی می‌پردازد. مخاطبان اصلی نشریه متخصصان و صاحب نظران معارف مهدوی بوده و فصلنامه تلاش می‌کند آخرین دستاوردهای علمی را در این زمینه به جامعه دینی عرضه کند. مقالاتی در این نشریه منتشر خواهد شد که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسأله محور بوده و بر یک موضوع خاص تمرکز کرده باشد؛
۲. دارای قدرت استدلال بوده و تبیینی باشد؛
۳. به منابع معتبر اسلامی و بویژه معارف اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> مستند باشد؛
۴. دارای نوآوری و ابتکار در تبیین آموزه‌های مهدوی بوده و تبیین‌ها و استدلال‌های جدیدی در عرصه مهدویت عرضه کند؛
۵. به شبهات و مسائل علمی پیش‌روی جامعه اسلامی پاسخ دهد.

### مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

- الف. مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب. چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله و مهم‌ترین نتایج مقاله باشد؛
- ج. واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه)؛
- د. تیتراهای اصلی و فرعی مقاله مشخص شود؛
- ه. نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و. شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴، ج: ۲، ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۴)؛
- ز. در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال). عنوان (پر رنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر، تعداد جلد (مثل ج: ۳)، نوبت چاپ.
- ح. برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

## تذکرات

۱. مقالات، از ۱۶ صفحه (حدود ۴۸۰۰ کلمه) کم تر و ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) بیش تر نباشد.
۲. دو نسخه از مقاله تایپ شده (در قالب WORD در صفحات A4) به همراه لوح فشرده آن به دفتر فصلنامه ارسال شود.
۳. نتیجه ارزیابی مقالات، حداکثر تا ۳ ماه به نویسندگان اعلام خواهد شد.
۴. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
۵. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
۶. مقاله قبلا در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جدا خودداری شود).
۷. مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.
۸. فصلنامه در چاپ مقاله هیچ تعهدی ندارد و تنها مقالاتی که امتیاز لازم از نظر ارزیابان مجله دریافت دارند، چاپ می‌شود.
۹. فصلنامه در ویرایش مقالات (با رعایت حفظ مفهوم مطلب) آزاد است.
۱۰. مطالب مندرج در فصلنامه صرفا دیدگاه نویسنده بوده و بازتاب دیدگاه فصلنامه نیست.
۱۱. نقل و اقتباس از مطالب فصلنامه به شرط ذکر دقیق و کامل منبع بلا مانع است.

## فهرست مقالات

- ۷.....ارزیابی رهیافت‌های مفسران فریقین ذیل آیه ۵ سوره قصص.....  
زهرا پایدار - حامد دژآباد
- ۳۵.....درآمدی بر معرفت شناسی مهدویت.....  
مجید ابوالقاسم‌زاده
- ۶۱.....نقش امام در نظام آفرینش.....  
مهدی یوسفیان
- ۸۱.....روش شناسی و گونه شناسی مصادر تاریخ الحجه بحارالانوار.....  
علی راد - مریم نساج
- ۱۱۳.....نقد و بررسی نشانه‌های ظهور در سه اثر از شیخ ابوالحسن مرنندی.....  
محمد شهبازیان - نصرت الله آیتی
- ۱۴۱.....نقد و بررسی ادله نقلی قادیانیه، در موعود انگاری غلام احمد قادیانی.....  
سید محمد مهدی رضایی موسوی - عزالدین رضانزاد

## ارزیابی رهیافت‌های مفسران فریقین ذیل آیه ۵ سوره قصص

زهرا پایدار \*

حامد دژآباد \*\*

### چکیده

در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام، آیاتی وجود دارند که در خصوص آینده زمین و وارثان حقیقی آن و حکومتی سرشار از عدل و داد سخن می‌گویند. از جمله آیاتی که در این موضوع سخن می‌گوید، آیه پنجم سوره قصص است که از پیشوایی و وراثت مستضعفان سخن گفته است. در منابع روایی و تفسیری فریقین ذیل این آیه، روایاتی نقل شده که بر اساس آن‌ها مصادیق متفاوتی برای وارثان زمین معرفی می‌شوند. دیدگاه عموم مفسران شیعه این است که تنزیل و تفسیر آیه، بنی اسرائیل است و بر اساس مفاد آیات و احادیث شیعی که با ظاهر آیات شریفه هماهنگ می‌باشند، تاویل یا مصداق اتم وارثان زمین، ائمه اطهار علیهم‌السلام و امام مهدی علیه‌السلام و یاران آن حضرت هستند و وعده وراثت بر زمین، به عصر ظهور امام مهدی علیه‌السلام اختصاص یافته است؛ اما مفسران اهل سنت؛ ضمن عدم توجه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام این تنزیل و تفسیر را برای آیه پذیرفته؛ اما به تاویل یا مصداق اتم آیه (یعنی ائمه طاهرين علیهم‌السلام) اشاره‌ای نکرده‌اند. واژگان کلیدی: وراثت، زمین، مستضعفان، امام مهدی علیه‌السلام، فریقین.



یکی از آیاتی که در زمینه سرانجام زندگی بشر بر زمین سخن می‌گوید و مورد استناد شیعه قرار گرفته، آیه ۵ سوره مبارکه قصص است که با امام مهدی علیه السلام و عصر ظهور ارتباط مستقیمی دارد. در این آیه شریفه خداوند متعال می‌فرماید:

و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛

ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم.

مفسران اهل سنت با استناد به روایاتی افراد مستضعفی را که وارثان زمین می‌شوند، "بنی اسرائیل" می‌دانند و معتقدند همان‌ها مصداق «الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ» قرار گرفته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۷۴؛ زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۹۲).

مفسران شیعی نیز با استناد به ادله درون و برون متنی، در ادله مفسران اهل سنت خدشه وارد کرده و دیدگاه خود را ارائه کرده‌اند. سؤالاتی که ممکن است بر مبنای این مقوله ذهن هر خواننده‌ای را درگیر کند، این است که روایات اهل سنت تا چه اندازه با روایات شیعی همخوانی دارد؟ مفسران اهل سنت برای تفسیر آیه از چه روشی استفاده کرده‌اند؟ ادله درون متنی و برون متنی مفسران شیعی چیست؟ مفسران شیعی چگونه دیدگاه اهل سنت را مورد مناقشه و تردید قرار داده‌اند؟

این نوشتار به روش تطبیقی و با توجه به دیدگاه‌های مفسران شاخص فریقین در پی پاسخ به چنین پرسش‌هایی است. ضمن بیان همه اقوال مفسران برجسته فریقین با روش تطبیقی و ساختار خاصی این آیه را مورد بررسی قرار داده است تا از رهگذر مقایسه دو دیدگاه، وجوه قوت و ضعف هر یک بهتر درک شود.

در ادامه، دیدگاه اهل سنت و ادله آنان در اثبات مدعای خود به تفصیل بیان می‌گردد، سپس دیدگاه شیعه بررسی و به ارزیابی ادله اهل سنت پرداخته می‌شود.



### ۳.۱. پیشوایان و وارثان: "و نجعلهم أئمةً و نجعلهم الوارثین"

زمخشری ذیل این بخش از آیه چنین می‌نویسد:

مُقَدِّمِينَ فِي الدِّينِ وَ الدُّنْيَا، يَطَّأ النَّاسُ أَعْقَابَهُمْ؛ جلوداران در دین و دنیا که مردم از آن‌ها پیروی می‌کنند و به دنبال آن‌ها می‌روند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۹۲).

قرطبی در این باره سخن قتاده را تفسیر مناسبی نمی‌داند، به این دلیل که قتاده "ائمه" را به "ملوک و پادشاه" تفسیر کرده؛ ولی قرطبی "ملوک" را نسبت به "ائمه" عام‌تر می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۴۹).

همچنین بغوی ائمه را «رهبرانی که مردم در کار خیر به آن‌ها اقتدا می‌کنند»، می‌داند (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۲۱).

فخر رازی نیز دیدگاه زمخشری را تکرار کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۵۷۹).

آلوسی نیز با استناد به کتاب البحر المحيط ابوحیان در این باره می‌گوید:  
مقتدی بهم فی الدین و الدنیا؛ در امر دین و دنیا به آن‌ها اقتدا می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ۲۵۴).

اکثر مفسران اهل سنت بنی اسرائیل را مصداق "الوارثین" می‌دانند؛ از جمله ابن جوزی، بغوی، فخر رازی، زمخشری، آلوسی، ابن کثیر، قرطبی و ثعلبی (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۲۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۲۳۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ۲۵۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۵۷۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۹۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۹۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۷۴).

ابن کثیر و قرطبی برای تأیید نظر خود، به آیه وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِینَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا الَّتِی بَارَكْنَا فِيهَا وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلٰی بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَ دَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ (اعراف: ۱۳۷) استناد کرده‌اند؛ زیرا این آیه در مورد افراد مستضعف بنی اسرائیل است که خداوند بر آنان منت نهاد و آن‌ها را وارث مال و ملک فرعونیان قرار داد (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۹۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۴۹).

## ۲. استناد به روایات

اهل سنت برای تأکید مدعای خود، همواره به روایات یا اقوال صحابه و تابعین استناد می‌کنند. در این باره نیز در کتاب‌های تفسیری آنان چنین شیوه‌ای دیده می‌شود. در ذیل این آیه شریفه، روایات و اقوالی از صحابه و تابعین آورده شده است که بر مبنای آن‌ها، به تحلیل و تفسیر می‌پردازند.

### ۱.۲. مستضعفان در زمین: "الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ"

در بین مفسران اهل سنت، سیوطی برای این بخش آیه، روایتی از امام علی علیه السلام و قتاده نقل می‌کند که هر دو تقریباً به یک مصداق اشاره دارند:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ وَ تَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ؛ قَالَ: يُوسُفُ وَ وُلْدُهُ؛ از امام علی علیه السلام نقل شده که آیه ۵ قصص درباره حضرت یوسف و فرزندانشان است.

عَنْ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ وَ تَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ قَالَ هُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ...؛ آیه ۵ قصص درباره بنی اسرائیل است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۲۰).

### ۲.۲. پیشوایان و وارثان: "وَ نَجْعَلُهُمْ أُمَمَةً وَ نَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ"

اکثر مفسران اهل سنت در تفسیر عبارت «وَ نَجْعَلُهُمْ أُمَمَةً» به سه قول متوسل شده‌اند که این اقوال عبارتند از:

۱. روایتی از ابن عباس در مورد تفسیر ائمه که می‌گوید: «قَادَةَ يُقْتَدَى بِهِمْ فِي الْخَيْرِ؛ رهبرانی که در امور خیر به آن‌ها اقتدا می‌شود» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۹۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۴۹).

۲. روایتی از قتاده که در مورد تفسیر ائمه می‌گوید: «وَلَاةٌ وَ مَلُوكًا؛ ولی‌ها، سرپرست‌ها و پادشاهان». مفسرانی از جمله بغوی، ثعلبی، آلوسی، فخر رازی، سیوطی، قرطبی زمخشری و ابن جوزی بر این باور رفته‌اند. (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۲۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۲۳۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ۲۵۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۵۷۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۲۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۹۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۷۴).

سیوطی در روایت دیگری از قتاده، ائمه را به "ولاة الامر" تفسیر کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۲۰).

۳. روایتی از مجاهد که وی نیز در مورد ائمه می‌گوید: «دُعَاةُ اِلَى الْخَيْرِ؛ دعوت کنندگان به سوی خیر و خوبی». فخر رازی، زمخشری، آلوسی، ثعلبی و بغوی این روایت را نقل کرده اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴: ۵۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۹۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ۲۵۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۲۳۳؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۲۱).

### دیدگاه شیعه

دیدگاه عموم مفسران شیعه این است که تنزیل و تفسیر آیه بنی اسرائیل است و تأویل آیه سایر مصادیقی است که در طول تاریخ مورد ظلم مستکبران قرار گرفته اند و نهایتاً مؤمنان مورد ستم واقع شده، بر مستکبران پیروز می‌گردند و وارث آنان می‌شوند. بر اساس روایات فراوان مصداق بارز و کامل آن تقابل نهایی حق و باطل با ظهور امام زمان عجل الله است که ظلم به کلی برچیده می‌شود. به عبارت دیگر، آیه از یک سنت قطعی الهی خبر می‌دهد که در طول تاریخ مصادیقی داشته و دارد و مصداق نهایی آن موضوع ظهور است.

### ۱. تحلیل درونی از دلالت آیه

مفسران شیعی در تفسیر این آیات بر دو حوزه مرتبط با یکدیگر تکیه کرده‌اند که این دو حوزه عبارتند از: تحلیل درونی از دلالت آیات و دیگری استناد به روایات. مفسران شیعه در تحلیل درون متن این آیه، تحلیل‌های مفصلی بیان کرده‌اند. بیش‌تر تحلیل‌های آنان با روایات معصومین هماهنگی بسیاری دارد.

#### ۱.۱. اراده منت: "و تُرِيدُ أَنْ تَمَنَّ"

واو، عطف است. "تُرِيدُ" فعل مضارع است و فاعل آن، ضمیر متکلم مع الغیر است.

علامه طباطبائی در مورد "و تُرِيدُ" چنین می‌نویسند:

عده‌ای "واو" را عطف می‌دانند به آیه «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ؛ فرعون در زمین برتری جویی کرد» (قصص: ۴)؛ از جمله آلوسی؛ ولی مناسب‌تر آن است که

جمله وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ ... را حال از کلمه " طَائِفَةٌ " گرفته و تقدیر کلام را «يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ نَحْنُ وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ ...» بدانیم. در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: فرعون طایفه‌ای از اهل زمین را ضعیف شمرد در حالی که ما بر همان‌ها که ضعیف شمرده شدند منت می‌نهیم ...". کلمه " تُرِيدُ " چه به احتمال اول (عطف) و چه دوم (حال) حکایت حال گذشته است؛ یعنی با این‌که مضارع است و معنای " می‌خواهیم " را می‌دهد؛ و لیکن چون در حکایت حال گذشته استعمال شده است؛ معنای " خواستیم " را افاده می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۹).

بین این دو دیدگاه ذیل این بخش آیه نمی‌تواند تناقضی وجود داشته باشد؛ بلکه می‌توان هر دو تفسیر را برای آیه برگزید. به این صورت که جمله «تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ ...» ابتدا گویای یکی از مصادیق آیه شریفه است که در زمان بنی اسرائیل اتفاق افتاده و در ادامه حاکی از قانونی کلی برای همه اعصار و زمان‌هاست.

علامه در باره " أَنْ نَمُنَّ " می‌گوید:

کلمه " مَنْ " در اصل به معنای ثقل و سنگینی بوده، و از همین جهت واحد وزن را در سابق " مَنْ " می‌گفتند، و منت به معنای نعمت سنگین است، و فلانی بر فلانی منت نهاد؛ بدان معناست که: او را از نعمت، گرانبار کرد. این کلمه به دو نحو استعمال می‌شود: یکی منت عملی مانند آیه «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا»؛ یعنی می‌خواهیم به آنان که در زندگی ضعیف شمرده شدند، نعمتی بدهیم که از سنگینی آن گرانبار شوند؛ و دوم منت زبانی، مانند آیه يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا؛ آن‌ها بر تو منت می‌نهند که اسلام آورده‌اند (حجرات: ۱۷)؛ و این از جمله کارهای زشت است، مگر در صورت کفران نعمت (همان: ۸).

مفسر دیگری " منت " را در این آیه به معنی " بخشیدن مواهب و نعمت‌ها " می‌داند. وی می‌نویسد: این با منت زبانی که بازگو کردن نعمت به قصد تحقیر طرف است و مسلماً کار مذمومی است، فرق بسیار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۴).

۱. گروهی را به ضعف و ناتوانی می‌کشاند و ما اراده کردیم بر آن‌ها منت نهیم... (قصص: ۴).

ایشان آیه «نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ...» را یک قانون کلی می‌داند و بر این باور است که: فعل نُرِيدُ در این آیه به شکل فعل مضارع و مستمر بیان شده است، تا تصور نشود اختصاص به مستضعفان بنی اسرائیل و حکومت فرعونیان دارد (همان: ۱۵).  
و درباره واژه منت می‌گوید:

واژه "منت" در قرآن به دو گروه نسبت داده شده است: اول خداوند. دوم مردم. هنگامی که این واژه به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای اعطای نعمت‌های بزرگی است؛ از جمله ایمان، نبوت، هدایت و نجات. ولی هنگامی که این کلمه به مردم منسوب می‌شود، به معنای آزار دادن، سرزنش کردن و تحقیر افراد است (همان، ج ۲۵: ۲۱۵).

#### منت در قرآن

۱ - منتی که در قرآن به خدا نسبت داده شده است:

۱-۱. منت به معنای ایمان: «وَ كَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أ هَؤُلَاءِ مَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ؛ و این چنین بعضی از آن‌ها را با بعض دیگر آزمودیم [توانگران را به وسیله فقیران]؛ تا بگویند: آیا این‌ها هستند که خداوند از میان ما [برگزیده، و] بر آن‌ها منت گذارده [و نعمت ایمان بخشیده است؟!]. آیا خداوند، شاکران را بهتر نمی‌شناسد؟! (انعام: ۵۳)

۱-۲. منت به معنای نبوت: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ...؛ خداوند بر مؤمنان منت نهاد هنگامی که در میان آن‌ها، پیامبری از خودشان برانگیخت» (آل عمران: ۱۶۴).

۱-۳. منت به معنای وحی: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...؛ پیامبرانشان به آن‌ها گفتند: درست است که ما بشری همانند شما هستیم؛ ولی خداوند بر هر کس از بندگانش بخواهد [و شایسته بداند] نعمت می‌بخشد [و مقام رسالت را عطا می‌کند]!» (ابراهیم: ۱۱).

۱-۴. منت به معنای هدایت: «... كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ

بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا؛ شما قبلاً چنین بودید؛ و خداوند بر شما منت نهاد [و هدایت شدید]. پس [به شکرانه این نعمت بزرگ] تحقیق کنید! خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است» (نساء: ۹۴).

۱-۵. منت به معنای نجات: «... لَوْ لَا أَنْ مَنِ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكَاثَهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ؛ اگر خدا بر ما منت نهاده بود، ما را نیز به قعر زمین فرو می‌برد! ای وای گویی کافران هرگز رستگار نمی‌شوند!» (قصص: ۸۲).

## ۲. متی که به مردم نسبت داده شده است:

۲-۱. «يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِلَّا مَعَكُمْ...؛ آن‌ها بر تو منت می‌نهند که اسلام آورده‌اند؛ بگو: اسلام آوردن خود را بر من منت نگذارید» (حجرات: ۱۷).

۲-۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى...؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بخشش‌های خود را با منت و آزار، باطل نسازید» (بقره: ۲۶۴).

۲-۳. «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ آیا این منتی است که تو بر من می‌گذاری که بنی اسرائیل را برده خود ساخته‌ای؟!» (شعراء: ۲۲).

در آیه ۵ قصص چون منت به خداوند نسبت داده شده و خداوند است که بر سر بندگان منت می‌گذارد؛ این منت به معنای اعطای نعمتی عظیم، بزرگ و با ارزش است که همان پیشوایی و رهبری جامعه می‌باشد.

## ۳.۱. مستضعفان در زمین: «الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ»

«واژه "مستضعف" از ماده "ضعف" است؛ اما چون به باب استفعال برده شده به معنی کسی است که او را به ضعف کشانده و در بند و زنجیر کرده‌اند. به تعبیر دیگر "مستضعف" در این آیه کسی نیست که ضعیف و ناتوان و فاقد قدرت و نیرو باشد؛ بلکه مستضعف کسی است که نیروهای بالفعل و بالقوه دارد؛ اما از ناحیه ظالمان و جباران سخت در فشار قرار گرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۹).

بحرانی و عروسی حویزی ذیل این آیه شریفه تفسیری از علی بن ابراهیم قمی بیان می‌کنند که بر اساس آن، وی معتقد است تفسیر و تنزیل «الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا» اهل بیت پیامبر



اسلام ﷺ هستند و این آیه از آینده‌ای خبر می‌دهد که مانند حضرت موسی ﷺ و پیروانشان ابتدا پر از مصیبت‌ها و بلاهاست؛ ولی سرانجام به پیروزی و موفقیت ختم می‌شود. علی بن ابراهیم بر این باور است که خداوند ذیل آیات اولیه سوره قصص، پیامبر را آماده می‌کند برای آینده‌ای که در آن اهل بیتش مانند حضرت موسی و اصحابشان، از ناحیه فرعونیان و فرعون صفتان مورد ظلم واقع می‌شوند و به قتل می‌رسند؛ ولی در موعدی مشخص و حتمی، اهل بیت پیامبر مورد تفضل خداوند قرار گرفته رجعت می‌کنند و از دشمنانشان انتقام می‌گیرند و خلیفه الهی بر روی زمین می‌شوند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۰۷).

فیض کاشانی بر خلاف علی بن ابراهیم قمی تفسیر و تنزیل آیه را بنی اسرائیل می‌داند و امامان معصوم ﷺ را به عنوان تأویل آیه معرفی می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۸۱).  
واژه‌های قرآنی گاهی در معنای لغوی و گاهی اصطلاحی و گاهی در معنای کنایی استعمال شده‌اند؛ از جمله واژه استضعاف و مستضعف.

این واژه در قرآن گاهی در معنای لغوی، یعنی "ضعف جسمی" به کار رفته است، مانند آیه ذیل:

«وَمَا لَكُمْ لَأْتَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ...»  
چرا در راه خدا و [در راه] مردان و زنان و کودکانی که [به دست ستمگران] تضعیف شده‌اند، پیکار نمی‌کنید؟! (نساء: ۷۵).

آیه ۹۸ نساء هم بیانگر ضعف جسمی است.<sup>۱</sup>

گاهی نیز به معنای اصطلاحی به کار رفته است که خود دارای دو بخش است:

۱. «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَأَيَسَّطِعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا؛ مگر آن دسته از مردان و زنان و کودکانی که برآستی تحت فشار قرار گرفته‌اند [و حقیقتاً مستضعفند]؛ نه چاره‌ای دارند، و نه [برای نجات از آن محیط آلوده راهی می‌یابند] (نساء: ۹۸).

## ۱. ضعف فکری و عقیدتی

برای ضعف عقیدتی می‌توان آیه ۲۱ از سوره ابراهیم را ذکر کرد:

«وَبَرِّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَلَيْنَا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ...»؛ و [در قیامت]، همه آن‌ها در برابر خدا ظاهر می‌شوند. در این هنگام، ضعفا [دنباله‌روان نادان] به مستکبران [و رهبران گمراه] می‌گویند: ما پیروان شما بودیم! آیا [اکنون که به خاطر پیروی از شما گرفتار مجازات الهی شده‌ایم] شما حاضرید سهمی از عذاب الهی را بپذیرید و از ما بردارید؟»

آیات ۹۷ نساء و ۳۱ سبأ هم بیانگر این نوع ضعف است.<sup>۱</sup>

## ۲. مورد ظلم و ستم مستکبران قرار گرفتن

برای ضعف به معنای ظلم و ستم دیگران می‌توان آیه ۷۵ از سوره اعراف را بیان کرد:

«قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَ تَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ؛ [ولی] اشراف متکبر قوم او، به مستضعفانی که ایمان آورده بودند، گفتند: آیا [براستی] شما یقین دارید که صالح از طرف پروردگارش فرستاده شده است؟! آن‌ها گفتند: ما به آنچه او بدان مأموریت یافته است، ایمان آورده‌ایم»

آیه ۱۵۰ اعراف<sup>۲</sup> و آیه مورد بحث هم بیانگر این نوع ضعف است.



۱. «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ...؛ کسانی که فرشتگان [قبض ارواح]، روح آن‌ها را گرفتند؛ در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند؛ به آن‌ها گفتند: شما در چه حالی بودید؟ [و چرا با این که مسلمان بودید، در صف کفار جای داشتید؟!] گفتند: ما در سرزمین خود، تحت فشار و مستضعف بودیم.» (نساء: ۹۷).

...يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ؛ مستضعفان به مستکبران می‌گویند: اگر شما نبودید ما مؤمن بودیم!» (سبأ: ۳۱).

۲. «...قَالَ ابْنُ أُمِّ إِبْنِ الْقَوْمِ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ...؛ او گفت: فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند؛ و نزدیک بود مرا بکشند. پس کاری نکن که دشمنان مرا شامت کنند!» (اعراف: ۱۵۰).

در آیه ۵ قصص، منظور از مستضعفین، افرادی هستند که از ناحیه ظالمان و مستکبران مورد ظلم و ستم واقع شده و توانایی دفاع از خود را ندارند. بر اساس سیاق آیات، مراد این آیه ابتدا بنی اسرائیل هستند و در مقیاس وسیع‌تر، امامان معصوم و پیروانشان هستند که هنگام ظهور امام زمان دارای مکنت و مقام می‌شوند و از همه دشمنان و جباران جهان انتقام می‌گیرند. آن‌ها مستضعفانی مؤمن مجاهد و تلاش‌گرند که مشمول لطف خدا هستند.

#### شباهت حضرت موسی و بنی اسرائیل با امامان و اهل بیتشان طبق روایات

بحرانی و عروسی حویزی هر دو روایتی را از امام سجاد علیه السلام در این باره آورده‌اند که ایشان می‌فرمایند: سوگند به کسی که حضرت محمد صلی الله علیه و آله را به حق بشارت دهنده و بیم دهنده قرار داد نیکان از ما اهل البیت و پیروان آن‌ها به منزله موسی و پیروان او هستند، و دشمنان ما و پیروان آن‌ها به منزله فرعون و پیروان او می‌باشند (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۰۹).

این روایت را کاشانی و طبرسی و دیگر مفسران نیز نقل کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۷۵).

بحرانی و عروسی حویزی ذیل این بخش آیه، نظر علی بن ابراهیم قمی را نیز ذکر کرده‌اند. وی معتقد است که خداوند داستان حضرت موسی علیه السلام را در این آیات به عنوان مثال و هشدار برای پیامبر صلی الله علیه و آله و اهلیت ایشان علیهم السلام ذکر کرده است و از آینده آن‌ها خبر می‌دهد که شباهت بسیار زیادی به جریان حضرت موسی و پیروانشان دارد؛ آینده‌ای که پر از مصیبت‌ها و سختی‌هاست؛ ولی سرانجام به پیروزی و موفقیت ختم می‌شود (علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۰۷).

بحرانی به نقل از تفسیر قمی، داستان زندگی حضرت موسی علیه السلام را به زندگی امام زمان علیه السلام تشبیه کرده و در این باره چنین می‌گوید:

مَثَل امام زمان علیه السلام در غیبت و پنهان شدنشان، مانند حضرت موسی است که همواره از نظرها غایب‌اند و ترسان، تا زمانی که خداوند اجازه خروج به ایشان دهد و امام مهدی در طلب حق خود برآیند و همچنین کشتن دشمنانشان؛ مانند آیات ۳۹ و ۴۰ حج: به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده

شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند؛ و خدا بر یاری آن‌ها تواناست؛ همان‌ها که از خانه و شهر خود، به ناحق رانده شدند... (علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۳۴).

امام سجاد علیه السلام وضعیت زندگی خود را مانند وضعیت بنی اسرائیل در زمان فرعونیان می‌دانند و می‌گویند:

ما در میان قوم خود، مانند بنی اسرائیل در میان فرعونیان هستیم که پسران و مردان ما را سر می‌برند، زنان ما را زنده نگه می‌دارند. بهترین مردم، بعد از رسول خدا بر سر منبرها لعنت می‌شوند. به دشمنان ما مال و شرف عطا می‌شود. محبان ما تحقیر می‌شوند و حقشان ضایع می‌شود و همواره مؤمنان این‌گونه به سر می‌برند» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۰۷).

#### جمع بندی نظرات درباره "الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ"

مفسران اهل سنت و شیعه با توجه به تحلیل درون متن آیه ۵ قصص و روایات، دو مصداق متفاوت ذیل این فراز از آیه بیان کرده‌اند: ۱. بنی اسرائیل ۲. امامان معصوم که در رأس آن‌ها حضرت بقیت الله صلی الله علیه و آله هستند. هیچ کدام از این دو مصداق، نادرست نیست و هر دو صحیح‌اند؛ به این صورت که بنی اسرائیل به عنوان تفسیر و تنزیل آیه به شمار می‌روند و ائمه معصومین علیهم السلام تأویل آیه و با این تفاوت که زمان رخداد این مصادیق متفاوت است؛ به این صورت که بنی اسرائیل که اولین مصداق این بخش آیه شریفه هستند، در زمان‌های گذشته و قبل از نزول این آیه زندگی کرده‌اند و این وعده که یک سنت الاهی است درباره آن‌ها تحقق پذیرفته است و امامان معصوم نیز در زمان نزول آیه و بعد از نزول زندگی کرده‌اند و از جمله افرادی هستند که مانند بنی اسرائیل از ناحیه ظالمان و جباران سخت در فشار قرار گرفته و به استضعاف کشیده شده‌اند و خداوند نیز طبق سنت جاریه خویش به آن‌ها در این آیه وعده پیروزی و موفقیت داده است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت آیه ۵ قصص تنها به گذشته مربوط نیست و به بنی اسرائیل اختصاص ندارد؛ بلکه این آیه از یک قانون الاهی سخن می‌گوید که همیشه و در همه جا در جریان است و مصادیق مختلفی را شامل می‌شود. بارزترین و مهم‌ترین مصداق این آیه شریفه اهل بیت علیهم السلام و در رأس آن‌ها، امام زمان علیه السلام

هستند که سرانجام بعد از تحمل این همه سختی و اذیتی که از دشمنان فرعون صفتشان دیده‌اند، با ظهور امام زمان به پیروزی و امنیت واقعی می‌رسند و دشمنان را برای همیشه از صفحه روزگار محو می‌کنند؛ انتقام خود را از دشمنان می‌گیرند و خود وارث همه زمین می‌شوند و همچنین پیشوا و امام مردم.

علامه طباطبائی نیز در این باره چنین می‌فرماید:

در این که آیه مذکور در باره ائمه اهل بیت علیهم‌السلام است، روایات بسیاری از طریق شیعه رسیده است، و از این روایت برمی‌آید که همه روایات این باب از قبیل جری و تطبیق مصداق بر کلی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۵).

شاید بتوان گفت تفسیر «الَّذِينَ اسْتَضَعُوا» به «بنی اسرائیل» تفسیری است که از ظاهر آیه ۵ قصص برداشت می‌شود و همچنین تفسیر «الَّذِينَ اسْتَضَعُوا» به «امامان معصوم» تفسیری است که از باطن این آیه برداشت می‌شود؛ چرا که تمام آیات قرآن دارای ظاهر و باطن هستند.

مفسران اهل سنت نیز تنها بنی اسرائیل را مصداق آیه می‌دانند و هیچ یک اشاره‌ای به مصداق حقیقی این آیه (امامان معصوم بویژه امام زمان علیه‌السلام) ننموده‌اند و بسی جای شگفت است با وجود روایات بسیاری که در این زمینه از ائمه علیهم‌السلام وارد شده است، مفسران اهل سنت در این زمینه سکوت اختیار کرده و این آیه شریفه را بدرستی تفسیر نکرده‌اند.

از طرفی، مضارع بودن فعل «نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ» گویا سنتی الهی است که همیشه در جریان است و در هر برهه‌ای از زمان تحقق این سنت الهی ممکن می‌باشد. و مختص گذشته و انسان‌های پیشین نیست. مفسران اهل سنت برای کتمان این حقیقت که آیه ۵ قصص یکی از فضایل اهل بیت را بیان می‌کند و در شأن آن‌ها نازل شده است؛ قواعد صرفی این آیه را نیز به درستی تبیین نکرده‌اند و «نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ» را تنها به گذشته مربوط می‌دانند. اگر مفسران اهل سنت افعال مضارع و مستمر (نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ، نَجْعَلُهُمْ) این آیه شریفه را مختص گذشته و بنی اسرائیل می‌دانند؛ در برابر روایات ائمه علیهم‌السلام ذیل این آیه مبنی بر این که مصداق کامل مستضعفین، امامان معصوم هستند؛ چه توجیهی دارند و به چه دلیل این روایات را ذکر

نکرده و آن‌ها را نادیده گرفته و تنها به برداشت‌ها و نظرات شخصی خود بسنده کرده‌اند؟! و یا اگر روایات ائمه را ذیل این آیه نمی‌پذیرند و منکر می‌شوند، لااقل قواعد صرفی موجود در زبان عربی را بپذیرند و آیه را به درستی درون متن تحلیل کنند.

#### ۴.۱. پیشوایان: "نَجْعَلُهُمْ أُمَّةً"

علامه طباطبائی رحمته الله ذیل این بخش آیه چنین می‌گوید:

خواستیم آنان را پیشوا کنیم، تا دیگران به ایشان اقتدا کنند و در نتیجه پیشرو دیگران باشند؛ درحالی که آن‌ها تابع دیگران بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۹).

طبرسی نیز ائمه را پیشوایان خیر و رهبران حقیقت می‌داند که خدا به آن‌ها ملک و

سلطنت بخشیده است. وی در این باره چنین می‌گوید:

کسانی که بر مسند قدرت و حکومت، به مردم ستم روا دارند، حکومتشان از جانب خدا نیست؛ چنان که خداوند می‌فرماید: فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا؛ ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و ملکی عظیم به آنها بخشیدیم؛ ملک و حکومتی که از جانب خداست؛ واجب الاطاعه است و بنا بر این، امامان و جانشینان پیامبر پادشاهان حقیقی هستند که در دین و دنیا مقدم‌اند و وظیفه مردم است که پیرو آن‌ها باشند و پا جای پای ایشان بگذارند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۷۵).

کاشانی نیز ائمه را پیشوایان در امر دین و داعیان مردمان به خیر و صلاح می‌داند تا مردم در خیرات و مبرات به ایشان اقتدا کنند. وی در توضیح سخن قتاده که ائمه را ملوک و پادشاه می‌داند؛ چنین می‌گوید: مراد ملکی است که لازم الاتباع باشد در امور دین و دنیا، نه ملک کفر؛ چه آن مستلزم عدوان و ظلم است (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۴۸).

#### کاربردهای واژه "ائمه" در قرآن

واژه ائمه ۵ مرتبه در قرآن آمده است که سه مرتبه آن در مورد پیشوایان الهی، و دو مرتبه آن در مورد پیشوایان غیر الهی است.

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ

الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند و انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و ادای زکات را به آن‌ها وحی کردیم؛ و تنها ما را عبادت می‌کردند (انبیاء: ۷۳).

وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بآيَاتِنَا يُوقِنُونَ؛ و از آنان امامان [و پیشوایانی] قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند؛ چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند (سجده: ۲۴).

«وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةً الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يُنتَهُونَ؛ و اگر پیمان‌های خود را پس از عهد خویش بشکنند و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفر بپیکار کنید؛ چرا که آن‌ها پیمانی ندارند؛ شاید [بر اثر شدت عمل] دست بردارند (توبه: ۱۲).

«وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ؛ و آنان [فرعونیان] را پیشوایانی قرار دادیم که به آتش [دوزخ] دعوت می‌کنند؛ و روز رستاخیز یاری نخواهند شد! (قصص: ۴۱).

«وَ تَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵).

مفسران اهل سنت و شیعه "ائمه" را به پیشوایانی که داعی به خیر و صلاح‌اند، تفسیر کرده و آن‌ها را رهبران جامعه می‌دانند که مقتدای مردم در همه امور خوب هستند. قابل ذکر است منظور آن دسته از مفسرانی نیز که این واژه را به "ملوک و ولایه" تفسیر کرده‌اند، ملک و سلطنتی است که در آن، به مردم ستم نشود و این سرپرستی ایشان از ناحیه خداوند است که قابل اقتدا و پیروی از ناحیه مردم می‌باشد.

### ۵.۱. وارثان: "نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ"

علامه طباطبائی رحمته الله در مورد وارثان چنین می‌گوید:

و نیز خواستیم آنان را وارث دیگران در زمین کنیم، بعد از آن که زمین در دست دیگران بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۹).

طبرسی نیز در این باره می‌گوید:

آن‌ها را وارث سرزمین فرعون و قوم او و اموالش قرار دادیم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۷۵).

کاشانی نیز مخاطبان آیه شریفه را وارثان مال و دارایی و املاک فرعونیان می‌داند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۴۸).

### جمع بندی دیدگاه درباره "وارثین"

ذیل این بخش آیه، مفسران اهل سنت و تعدادی از مفسران شیعی، مستضعفان (بنی اسرائیل) را وارث همه اموال و دارایی‌های فرعون و قوم او می‌دانند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، این تفسیر نادرست نیست؛ اما تنها یک طرف قضیه است و طرف دوم قضیه آن است که مستضعفان (امامان معصوم و پیروانشان) در آخرالزمان بعد از ظهور حضرت حجت و پاک شدن زمین از لوث کافران و مشرکان، وارث همه دارایی‌های زمین می‌شوند و امامت می‌کنند. نکته قابل توجهی که مفسران کمتر به آن پرداخته‌اند، این است که مستضعفان مقصود آیه ۵ سوره قصص؛ در هر زمانی که باشند وارث "حکومت روی زمین" می‌شوند و نه صرفاً وارث اموال و دارایی‌های موجود. به عبارت دیگر این مستضعفان به لطف الاهی دارای چنان قدرت و مکتبی می‌شوند که نه تنها با ظالمان زمانه می‌جنگند؛ بلکه بر آن‌ها پیروز و مسلط می‌شوند و در جامعه حکومت می‌کنند. به نظر می‌رسد مقصود علامه طباطبائی نیز از عبارت «و نجعلهم الوارثین لها بعد ما کانت بید غیرهم؛ و نیز خواستیم آنان را وارث دیگران در زمین کنیم، بعد از آن که زمین در دست دیگران بود»؛ در تفسیر وارثین، این نوع وراثت می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۹).

### ۲. استناد به روایات

مفسران شیعه همواره برای تأکید مدعای خود، به روایات استناد می‌کنند. ذیل این بخش آیه نیز روایات مختلفی از سوی مفسران شیعی از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل شده که به تفصیل بیان می‌شود. این روایات عبارتند از:



در معانی الاخبار به نقل از مفضل بن عمر چنین آمده است:

رسول خدا ﷺ به علی و حسن و حسین نظری افکند و گریست و فرمود: شما مستضعفان بعد از وفات من هستید. مفضل می‌گوید: عرض کردم: یا ابن رسول الله! معنی آن چیست؟ فرمود: یعنی شما امامان بعد از من هستید؛ چون خداوند می‌فرماید: وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ... (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۸۹. عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۱۰. بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۰).

روایت مذکور را علامه نیز ذکر کرده و در ذیل این روایت چنین می‌نویسد:

در این که آیه مذکور در باره ائمه اهل بیت علیهم السلام است، روایات بسیاری از طریق شیعه رسیده است، و از این روایت برمی‌آید که همه روایات این باب از قبیل جری و تطبیق مصداق بر کلی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۴).

کلینی نیز در کافی به نقل از ابوصلاح می‌گوید:

امام باقر علیهما السلام به امام صادق علیهما السلام نظری کرد و به من فرمود: این فرزند مرا که می‌بینی مصداق این آیه شریفه است که خدا می‌فرماید: وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى... (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۰۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۴۹).

همین روایت را کاشانی و طبرسی نیز آورده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۷۵).

امام علی علیهما السلام می‌فرمایند:

لَتَعْظِفَنَّ الدُّنْيَا عَلَيْنَا بَعْدَ شِمَاسِهَا عَطْفَ الضَّرْوُسِ عَلَى وَكِدِهَا وَ تَلَا عَقِيبَ ذَلِكَ وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ دنیا بر ما [آل محمد] باز گردد و مهربانی می‌کند؛ مانند بازگشت شتر بد خو و گازگیر به بچه خویش (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۲۰۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۰۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۱).

بسیاری از مفسران شیعی، این سخن از امیرالمؤمنین علیهما السلام را ذیل این بخش آیه آورده‌اند

(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۷۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۴۸؛ مکارم

شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۸).

در امالی شیخ صدوق از امام علی علیه السلام چنین نقل شده است:

این آیه برای ما و درباره ما اهل بیت است (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۴۷۹).

امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌فرمایند:

آیه ۵ قصص به صاحب الامری اختصاص دارد که در آخرالزمان ظهور کرده و ظالمان و فرعون‌های زمان را از بین می‌برد، صاحب شرق و غرب عالم می‌شود و سراسر زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ چنان‌که پر از ظلم و ستم شده باشد (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۴).

عروسی حویزی و همچنین بحرانی روایتی بسیار طولانی در مورد تولد امام زمان علیه السلام ذیل

این بخش آیه نقل می‌کنند که در قسمتی از روایت آمده است:

امام زمان وقتی متولد شدند، می‌گویند: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ سِيسَ دَرُودِ وَ سَلَامِ فَرَسْتَادَنْدِ بَرِ حَضْرَتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آوَاتِ شَرِيفِهِ ۵ وَ ۶ سوره قصص را تلاوت کردند: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمَ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۵۱).

در کتاب الغیبه شیخ طوسی حدیثی از امام علی علیه السلام آمده که ایشان درباره آیه ۵ قصص

می‌فرمایند:

این گروه آل محمد هستند. خداوند مهدی آن‌ها را بعد از زحمت و فشاری که بر آنان وارد می‌شود برمی‌انگیزد و به آن‌ها عزت می‌دهد و دشمنانشان را ذلیل و خوار می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۸۴).

مفسران دیگری نیز به این حدیث اشاره کرده‌اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۱۰؛

کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷: ۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۸).

همچنین علامه غیر از دو روایتی را که در بالا ذکر کرده بودند، روایت دیگری را در این

باره از سیوطی چنین نقل می‌کند:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ قَالَ: يَوْسُفَ وَ وَلَدَهُ. علامه ذیل این روایت چنین می‌نویسد:

شاید مراد همان بنی اسرائیل باشند و گرنه ظهور آیه در خلاف معنای مزبور روشن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۴).

شیخ طوسی ذیل این بخش آیه دو روایت نقل می‌کند. در روایت اول مصداق آیه شریفه به نقل از قتاده، "بنی اسرائیل" هستند و در روایت دوم "امام زمان علیه السلام" مصداق این آیه شریفه می‌باشند (طوسی، بی تا، ج ۸: ۱۲۹).

احادیثی را که بسیاری از مفسران شیعی در مورد امامان ذیل این آیه شریفه آورده‌اند؛ گواه این مطلب است که منظور از "ائمه" در این آیه، امامان معصوم علیهم السلام هستند.

#### مستضعفین چه کسانی هستند؟

واژه "مستضعف" از ماده "ضعف" است؛ اما چون به باب استفعال برده شده، به معنی کسی است که او را به ضعف کشانده‌اند و در بند و زنجیر کرده‌اند.

"مستضعف" کسی نیست که ضعیف و ناتوان و فاقد قدرت و نیرو باشد؛ بلکه مستضعف کسی است که نیروهای بالفعل و بالقوه دارد؛ اما از ناحیه ظالمان و جباران سخت در فشار قرار گرفته؛ با این حال، در برابر بند و زنجیر که بر دست و پای او نهاده‌اند، ساکت و تسلیم نیست. پیوسته تلاش می‌کند تا زنجیرها را بشکند و آزاد شود؛ دست جباران و ستمگران را کوتاه سازد و آیین حق و عدالت را برپا کند. خداوند به چنین گروهی وعده یاری و حکومت در زمین داده است؛ نه به افراد بی‌دست و پا و جبان و ترسو که حتی حاضر نیستند فریادی بکشند، چه رسد به این‌که در میدان مبارزه پا بگذارند و قربانی دهند.

در قرآن مجید آیاتی وجود دارند که از آینده جهان خبر می‌دهند و سرنوشت نهایی زمین و اهلس را تعیین می‌کنند؛ از جمله آیه ۱۰۵ انبیاء، ۵۵ نور، آیه مورد بحث (۵ قصص). در هر یک از این آیات گروه خاصی به عنوان وارثان حقیقی زمین (به خصوص در آخرالزمان) معرفی شده‌اند که عبارتند از:

۱. "عِبَادِي الصَّالِحُونَ": «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵).

۲. "الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ": «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا

الصَّلِحَتِ لَيْسَتْخَلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ...» (نور: ۵۵).

۳. " الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ " : «وَأَنْ تَرِيدُوا أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵).

بر اساس این آیات، پیروزی نهایی برای دو گروه است: ۱. بندگان نیکوکار و صالح؛ ۲. مستضعفان. از نظر عقلی قطعاً در یک زمان دو گروه و یا دو نفر نمی‌توانند پیروز میدان باشند. همیشه یک نفر برنده و دیگری بازنده می‌شود. از نظر نقلی نیز، همیشه بندگان با ایمان و نیکوکار خداوند به خاطر بهره‌مندی از پشتوانه قوی معنوی در امور (پروردگار عالم و جانشینان وی، ائمه معصومین علیهم‌السلام) برگ برنده را دارا می‌باشند و از طرفی ضعیف بودن یک گروه به تنهایی دلیلی برای پیروزی‌شان نیست؛ بلکه ضعفی به پیروزی منجر می‌شود که ناشی از تنبلی و بی‌ارادگی نباشد و همراه تلاشی ناموفق باشد. بر این اساس، می‌توان گفت مستضعفان و بندگان صالح نمی‌توانند دو گروه متفاوت باشند و هر دو پیروز شوند؛ زیرا این قانون نقضی جدی دارد و ظالمانه است و حال آن‌که «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ؛ وَ خدایوند هرگز به بندگان ظلم نمی‌کند» (حج: ۱۰).

در نتیجه "عِبَادِي الصَّالِحُونَ" و "الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ" یک گروه هستند با دو ویژگی. شهید مطهری ذیل آیه مورد بحث، سه برداشت متفاوت از این آیات را بیان می‌کنند و در نهایت برداشت صحیح و نظر درست را برمی‌گزینند:

۱. ملاک اصلی پیروزی انسان‌ها "استضعاف شدگی" است و خداوند در آیه ۵ قصص که می‌فرماید: «وَأَنْ تَرِيدُوا أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» می‌خواهد یک قاعده و ضابطه کلی بیان کند که هر جا در عالم مستضعف و مستذلّی باشد، سنت ما حمایت از این مستضعفین و مستذلّین است؛ اعم از آن‌که ایمان، عمل صالح، تقوا و طهارت داشته باشند یا نداشته باشند. بنابراین؛ وقتی خداوند می‌فرماید «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) و: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ...» (نور: ۵۵) این عنوان فرعی است نه عنوان اصلی. از این جهت که اگر مؤمن و عامل به عمل

صالحی هم در دنیا باشد، از همین مستضعفین است؛ یعنی ایمان و عمل صالح هم جز از میان مستضعفین بر نمی‌خیزد. به عبارت دیگر ایمان و عمل صالح شاخه‌ای است از درخت مستضعفین و مستضعف بودن به انسان، ایمان و عمل صالح می‌دهد.

۲. ملاک اصلی پیروزی انسان‌ها "ایمان و عمل صالح" است. مطابق این نظریه، قرآن بر ایمان و عمل صالح تکیه دارد. سنت الاهی در جریان تاریخ، پیروزی ایمان، تقوا و عمل صالح است. اما آیه مستضعفین احساس می‌شود کلیت را بیان نمی‌کند. این آیه را باید با قبل و بعدش سنجید. آیه مستضعفین اشاره دارد به مستضعفین خاصی که آن‌ها نیز اهل ایمان و عمل صالح‌اند (پیروان حضرت موسی)؛ ولی از ناحیه فرعون به ضعف و ذلت کشیده شده‌اند. علت این که آیه مستضعفین، مستضعفان کل جهان را شامل نمی‌شود و تنها به قشر خاصی از مستضعفان اشاره دارد، این است که بعد از آیه استضعاف، «وَأَنْزَلْنَا فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ؛ و به فرعون و هامان و لشکریانشان، آنچه را از آنها [بنی اسرائیل] بیم داشتند نشان دهیم» (قصص: ۶) آمده و فرعون و هامان نام دو شخصی است که بنی اسرائیل را به استضعاف کشیده‌اند. پس منظور از «الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ» نیز همان گروه خاصی است که توسط این دو شخص ضعیف و ذلیل شده‌اند. دلیل دیگری نیز در این باره وجود دارد که در توجیه سوم خواهد آمد.

۳. نظر سومی که در این باره وجود دارد، این است که خداوند دو سنت دارد و قرآن خواسته است دو سنت را بیان کند: یکی پیروزی مؤمنان و صالحان، خواه مستضعف باشند خواه نباشند. سنت دیگر پیروزی مستضعفان، خواه مؤمن باشند خواه نباشند. مانند دو عام من وجه می‌شوند. اگر گروهی، هم مستضعف باشند و هم مؤمن، مصداق دو سنت‌اند؛ ولی این نظر نیز درست نیست؛ چرا که قرآن هر دو را به نحوی گفته که نشان می‌دهد یک مطلب را می‌گوید، یا این است، یا آن؛ نمی‌شود دو سنت باشد؛ چون خداوند در مورد هر دو گفته که "شما را رهبر و وارث قرار می‌دهیم؛ حکومت، وراثت و امامت زمین را به شما می‌دهیم". نمی‌شود که این امر به دو گروه در یک زمان داده شود. دو گروهی که در یک جا اصلاً مخالف یکدیگر هستند: یکی فقط مستضعف است و دیگری فقط مؤمن. قرآن از

یک اصل سخن می‌گوید، یک جا وراثت و امامت را به مستضعفین داده (آیه ۵ قصص) و در جای دیگر این وراثت و امامت را به صالحان و نیکان داده (آیه ۵۵ نور و ۱۰۵ انبیاء). نمی‌شود در یک زمان دو وراثت داشت. از طرفی قرآن در هیچ جا اهل ایمان و عمل صالح را از کسانی که مورد عنایت، محبت و مرحمت الاهی هستند، استثناء نکرده و گفته که مؤمنان و صالحان در بعضی از موارد مغضوب ما واقع می‌شوند با این که مؤمن و عامل به عمل صالح‌اند؛ بلکه مؤمنان و صالحان را مطلق می‌پذیرد. ولی در مواردی سخت به مستضعفین حمله می‌کند، مانند آیه ۲۱ ابراهیم که در آن مستضعفین نکوهش شده و [اعلام کرده است که] جهنمی هستند: «وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعُفُؤُا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَيْنَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ سَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ» (ابراهیم: ۲۱). پس معلوم می‌شود "مستضعف بودن" به تنهایی ملاک مورد منت و عنایت الاهی واقع شدن نیست؛ خواه مستضعف با ایمان باشد و خواه بی‌ایمان؛ چرا که آیات بسیاری است که در آن آیات گروهی از مستضعفین را به شدت مورد انتقاد قرار داده و گفته است که چرا ایمان نیاورده‌اند. پس اول اینکه قرآن ایمان را عین استضعاف نشمرده، و در جایی که بین ایمان و استضعاف تفکیک کرده، مستضعف را سخت کوبیده و گفته است که تو که ایمان نداری باید با مستکبران یک سرنوشت داشته باشی. در نتیجه هم دو سنتی بودن قرآن نفی می‌شود و هم سنتی که ملاکش استضعاف باشد (مطهری، ۱۳۸۵: ۹۱۶).

بنی اسرائیل نیز آن روز توانستند وارث حکومت فرعونیان شوند که گرد رهبر خود حضرت موسی علیه السلام را گرفتند؛ نیروهای خود را بسیج کردند و همه صف واحدی را تشکیل دادند؛ بقایای ایمانی که از جدشان حضرت ابراهیم به ارث برده بودند، با دعوت حضرت موسی تکمیل و خرافات را از فکر خود زدودند و آماده قیام شدند.

بر این اساس، منظور از مستضعفین در آیه ۵ قصص، مستضعفان کل جهان نیستند؛ بلکه منظور همه مؤمنانی هستند که از ناحیه دشمن به استضعاف کشیده شده‌اند. همان‌ها امامان و وارثان زمین می‌شوند که عالی‌ترین مصداق و تأویل آن، امام زمان علیه السلام و یارانشان هستند.

در این جا ممکن است سؤال شود که چرا مؤمنان راستین و در رأس آنان شخصیتی مثل علی بن ابی طالب مستضعف قرار گرفته و چرا قدرت در دست ظالمان بوده است؟ عوامل مختلفی باعث مستضعف شدن مؤمنان واقعی، از جمله امیرالمؤمنین علیه السلام شده است که به چند مورد اشاره می‌شود، از جمله:

#### ۱. بی‌یاور بودن

نداشتن یارانی متعهد و باوفا برای احقاق حق، باعث مستضعف شدن انسان می‌شود.

امیرالمؤمنین با اشاره به وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله چنین می‌فرمایند:

حضرت محمد قبل از شهادت خویش مرا از آنچه امت پس از حضرتش با من خواهند کرد، خبر داده بودند و فرمودند:

اگر یارانی یافتی با آنان جهاد کن و اگر نیافتی دست نگهدار و خون خویش حفظ کن تا برای برپایی دین و کتاب خدا و سنت من یارانی بیابی (سلیم بن قیس هلالی، ۱۳۷۷: ۱۷۹).

#### ۲. جهل و فریب خوردگی اطرافیان

یکی دیگر از عواملی که باعث استضعاف جبهه حق می‌شود، جهل و حماقت اطرافیان و یاران است.

امام علی علیه السلام در جواب فردی که گفت: ای امیر مؤمنان! چه خوب بود که مردم را به یاری خویش فرا می‌خواندی! فرمودند: بدانید که من شما را به یاری خویش خواندم، برنخاستید؛ اندرزان دادم، نپذیرفتید؛ شما را فراخواندم، گوش نکردید؛ شما حاضرانی چون غایب‌انید؛ زندگانی چون مردگانید؛ کرانی گوش دارید؛ بر شما آیه‌های حکمت را می‌خوانم و اندرزهای سودمند و سرشارتان می‌دهم و به جهاد با ستمگران بر می‌انگیزم‌تان؛ هنوز سختم به آخر نرسیده می‌بینم که پراکنده شده‌اید و دور هم می‌نشینید و با هم شعر می‌خوانید و ضرب المثل می‌زنید و از یک دیگر قیمت خرما و شیر را می‌پرسید... (همان: ۱۷۹).

#### ۳. دنیاپرستی ظالمان

برخی برای رسیدن به دنیای دو روزه و بی‌ارزش مادی، به هرگونه جنایتی دست می‌زنند؛

علی الخصوص منصبی همچون سرپرستی جامعه مسلمین. این گونه افراد برای رسیدن به آرزوهای دور و دراز و خیال‌های خامشان به هر حيله و نیرنگی متوسل می‌شوند تا افراد عامی و جاهل را با سخنانی با ظاهر زیبا و باطنی پلید بفریبند و آن‌ها را با خود هماهنگ سازند تا به اهداف باطل خود دست یابند.

### نتیجه‌گیری

این آیه بشارتی است در زمینه پیروزی حق بر باطل و ایمان بر کفر. نمونه‌ای از تحقق این مشیت الهی، حکومت بنی اسرائیل و زوال حکومت فرعونیان بود و نمونه کامل‌ترش حکومت پیامبر اسلام ﷺ و یارانش بعد از ظهور اسلام بود؛ حکومت پا برهنه‌ها و تهیدستان با ایمان و مظلومان پاکدل که پیوسته از سوی فراعنه زمان خود مورد تحقیر و استهزا بودند و تحت فشار و ظلم و ستم قرار داشتند. سرانجام خدا به دست همین گروه دروازه قصرهای کسراها و قیصرها را گشود و آن‌ها را از تخت قدرت به زیر آورد. نمونه گسترده‌تر آن، ظهور حکومت حق و عدالت در تمام کره زمین به وسیله مهدی ﷺ است. مستضعفینی که مخاطب آیه قرار می‌گیرند، کسانی نیستند که از نظر جسمی و یا عقیدتی به ضعف دچار باشند؛ بلکه انسان‌های مؤمن و نیکوکاری هستند که شایستگی فرمانروایی مردم و سرپرستی جامعه را دارا هستند؛ ولی از سوی ظالمان و افراد دنیاخواه و فرصت طلب در فشار و مضیقه قرار دارند.

آیه مذکور بیان کننده یک سنت حسنه الهی است مبنی بر "پیروزی انسان‌های آزاده، متدین و مستضعف". ولی این سنت الهی به انسان مجوز تنبلی، عدم تحرک و تلاش و دست روی دست گذاشتن را نمی‌دهد؛ بلکه انسان ناامید و مأیوس را به آینده‌ای امیدوار کننده و خوب رهنمون می‌شود. نشاط، امید و پویایی را در دل‌ها زنده می‌کند تا برای پیروزی هرچه زودتر، تلاش کنند. این قانون در قرآن نیز بارها آمده است:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّخِرُوا اللَّهَ يَتَّخِرْكُمْ وَ يَثْبِتْ أقدامَكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر [آیین] خدا را یاری کنید، شما را یاری می‌کند و گام‌هایتان را استوار می‌دارد» (محمد: ۷) و «...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» [اما] خداوند سرنوشت هیچ قوم [و ملت] را تغییر نمی‌دهد،



مگر آن که آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند!... (رعد: ۱۱).

در نتیجه این آیه پیام آور تلاش و کوشش برای رسیدن به این آرمان توسط انسان‌های مؤمن و مستضعف است.

این آیه هم تفسیر و تنزیل دارد و هم تأویل. به اعتقاد بسیاری از مفسران شیعه تفسیر آیه "بنی اسرائیل" هستند و تأویل آیه امامان معصوم علیهم‌السلام. مفسران اهل سنت نیز این تفسیر را برای آیه پذیرفته و ذکر کرده‌اند، اما به تأویل آیه (ائمه طاهرین علیهم‌السلام) اشاره نکرده‌اند.



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ابن بابویه، صدوق (۱۳۹۵ق). امالی، تهران، اسلامیه.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق). معانی الأخبار، تهران، اسلامیه.
۶. ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۹۵ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی.
۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۹. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۰. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدارالشامیه.
۱۴. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). الغیبه، قم، دار المعارف الاسلامیه.
۲۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، قم، دارالکتب.
۲۲. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، تهران، اسلامیه.
۲۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۲). ترجمه اثبات الوصیه، تهران، انتشارات اسلامیه.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران. دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۶. هلالی، سلیم بن قیس (۱۳۷۷). تاریخ سیاسی صدر اسلام، تهران، رسالت قلم.

#### نرم افزار:

۲۷. جامع التفاسیر.
۲۸. جامع الاحادیث.
۲۹. نرم افزار جامع مهدویت.



## درآمدی بر معرفت‌شناسی مهدویت

مجید ابوالقاسم‌زاده \*

### چکیده

«معرفت‌شناسی مهدویت» نوعی معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که با نگاهی عقلی به تحلیل معرفت‌های حاصل از مهدویت پرداخته و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ می‌دهد: آیا معرفت یقینی به گزاره‌های مهدوی امکان دارد؟ راه‌ها و منابع معرفت به گزاره‌های مهدوی کدامند؟ آیا گزاره‌های مهدوی اساساً صدق و کذب پذیرند یا نه؟ در صورت صادق بودن، صدق آن‌ها به چه معناست و چگونه می‌توان صدق‌شان را اثبات کرد؟ نگارنده بر این باور است که با قوای ادراکی حس، عقل و قلب؛ علم حصولی و حضوری می‌توان به مسائل مهدویت معرفت یقینی پیدا کرد. معرفت یقینی یا باید بدیهی و در قالب اولیات و وجدانیات باشد و یا از راه برهان حاصل گردد. با توجه به نظریه مبنایگروی، اگر برخی گزاره‌های مهدوی از سنخ قضایای حقیقتاً بدیهی؛ یعنی اولیات و وجدانیات باشند، خود موجهند و به توجیه و اقامه دلیل نیازی ندارند؛ چرا که صدق آن‌ها ذاتی‌شان است. در غیر این صورت، توجیه گزاره‌های مهدوی بر اساس برهان و استدلال صورت می‌گیرد. حق آن است که در گزاره‌های مهدوی، وجدانیات که حقیقتاً بدیهی‌اند و نیز محسوسات و متواترات که قریب بدیهی‌اند؛ وجود دارد.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی مهدویت، امکان معرفت مهدوی، منابع معرفت مهدوی، گزاره مهدوی صادق، گزاره مهدوی موجه.

بدون شک، ایمان، برخاسته از معرفت و ایمان حقیقی برخاسته از معرفت درست و حقیقی است. در قرآن و روایات، شناخت امام و اعتقاد به امامت از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ به گونه‌ای که در ردیف دیگر اصول اعتقادی؛ یعنی توحید، عدل، نبوت و معاد قرار گرفته است. در واقع اعتقاد به وجود امام، همچون اعتقاد به توحید و معاد در هر عصر و زمانی ضرورت دارد و چون طبق روایات، اعتقاد و ایمان حقیقی به امام بدون شناخت حقیقی و درست از او تحقق نمی‌پذیرد؛ در عصر حاضر و نیز هر عصری، باید نسبت به امام آن عصر شناخت و ایمان درستی پیدا کرد.

امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

بر اعتقاد به امامت مهدی علیه السلام ثابت قدم نمی‌ماند، جز کسی که یقینش قوی و معرفتش درست باشد (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۷).

امام صادق علیه السلام نیز درباره ضرورت و اهمیت این شناخت فرمودند:

کسی که بمیرد در حالی که امام خود را شناخته باشد، جلو افتادن یا تأخیر امر [ظهور] به او زیان نمی‌رساند و کسی که بمیرد و حال آن که امام خود را شناخته است، مانند کسی است که در خیمه امام و همراه او بوده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۱).

ابونصر که از خدمتگزاران امام حسن عسکری علیه السلام است، پیش از غیبت امام مهدی علیه السلام به حضور آن حضرت می‌رسد. امام مهدی علیه السلام از او می‌پرسد: «آیا مرا می‌شناسی؟» پاسخ می‌دهد: آری؛ شما سرور من و فرزند سرور من هستید! امام علیه السلام می‌فرماید: «مقصود من چنین شناختی نبود!» ابونصر می‌گوید: مقصود شما چیست؟ خودتان بفرمایید! امام علیه السلام می‌فرماید: «من آخرین جانشین پیامبر خدا هستم و خداوند به [برکت] من بلا را از خاندان و شیعیانم دور می‌کند» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۴۱).

با توجه به سه روایت مذکور و روایات معتبر دیگری که بر شناخت امام تأکید فراوان دارد؛ بی‌تردید بیمودن جاده انتظار در عصر غیبت بدون شناخت صحیح پیشوای موعود و امام

منتظر ممکن نیست. پیمودن این طریق، ایمان قوی و راسخ و نیز استقامت و پایداری می‌خواهد که البته این امور نیز به شناخت صحیح از امام منتظر وابسته است. قطعاً مراد از شناخت امام، صرف شناخت شخص امام و آگاهی از اسم و نسب او نیست، بلکه باید نسبت به شخصیت امام، جایگاه و ضرورت وجود او در نظام هستی نیز آگاهی کافی به دست آورد. اگر برای منتظر، معرفت لازم و کافی به امام حاصل شود، او از هم اکنون خود را در جبهه امام و در کنار او می‌بیند؛ یأس و ناامیدی به خود راه نمی‌دهد و لحظه‌ای در تلاش برای تقویت جبهه امام خویش کوتاهی نمی‌کند.

بدیهی است اگر این معرفت و شناخت حاصل نگردد و یا حیثاً درست و کامل نباشد، انسان را به شک و سردرگمی دچار می‌کند. این افراد مصداق بارز فرمایش امام صادق علیه السلام قرار می‌گیرند که فرمودند:

در زمان غیبت طولانی امام مهدی علیه السلام عده‌ای به باطل گرایش پیدا می‌کنند و در اعتقادات و دین خود به شک و تردید گرفتار می‌شوند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۶).

از همین روست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

اگر انسانی بمیرد، در حالی که امام زمان خود را نشناخته باشد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۷۶؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۱۲).

پس حیات عاقلانه و حقیقی در سایه معرفت به امام حاصل می‌گردد و زندگی بدون شناخت امام جاهلانه و پوچ خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۷۵-۲۸۳، ۲۷۶).

### مهدویت

اعتقاد به «مهدویت» هر چند از جهتی بر اصل امامت مبتنی است؛ همانند دیگر اصول دینی و اعتقادی نظیر توحید، نبوت و معاد، به نحوی در تمام ادیان و مذاهب جهان مطرح است؛ زیرا اعتقادات دینی بشر و از جمله اعتقاد به مهدویت در فطرت او ریشه داشته و با خواسته‌ها و نیازهای هماهنگی کامل دارد. ادله نقلی متعددی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۸۰). نیز بر ضرورت اعتقاد به مهدویت، امام‌شناسی و شناخت امام هر عصر تأکید ورزیده و آثار متعدد فردی و

اجتماعی برای اعتقاد به مهدویت بیان کرده‌اند. بدون تردید شناخت امام و شناخت سیره و صفات او در رفتار و خُلق و خوی انسان معتقد تأثیر عملی گسترده‌ای می‌گذارد و هر اندازه معرفت انسان به زوایای گوناگون زندگی امام و حجت‌الاهی بیش‌تر و عمیق‌تر باشد، آثار آن در بخش‌های گوناگون زندگی او بیش‌تر خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۰۰-۴۰۳).

مباحث متعدد و مهمی در زمینه مهدویت مطرح است که می‌توان آن‌ها را دست‌کم تحت دو موضوع محوری «مسائل» و «مبانی» قرار داد. در اهمیت مسائل مهدویت شکی نیست؛ اما پرداختن به مبانی مهدویت اهمیتی کم‌تر از مسائل آن ندارد؛ اگر نگوئیم اهمیتش بیش‌تر است. بدون پرداختن به مبانی مهدویت که در واقع به مبادی تصویری و تصدیقی مهدویت می‌پردازد، نمی‌توان از مهدویت و مسائل آن درک درستی داشت و نیز نمی‌توان بطلان دیدگاه‌های ادیان دیگر را در باب آخرالزمان و منجی‌گرایی ثابت و از آموزه‌های درست مهدویت به طور منطقی و معقول دفاع کرد. این امر جای هرگونه انحراف و اشتباه در شناخت امام زمان علیه السلام را از انسان حقیقت‌جو می‌گیرد و بر ادعاها و اهداف مدعیان دروغین مهدویت خط بطلان می‌کشد.

مراد از مبانی، همان اصول و مبادی نظری و عقلی است که ما را در فهم درست و دفاع منطقی از آموزه‌های مهدویت کمک می‌کند. مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی و مبانی انسان‌شناختی برخی از این مبانی را تشکیل می‌دهند. آنچه ما در صدد بیان آن هستیم، صرفاً مبانی معرفت‌شناختی مهدویت است که از آن می‌توان با عنوان «معرفت‌شناسی مهدویت» نیز تعبیر کرد.

### معرفت‌شناسی

معرفت و شناخت انسان را می‌توان از جهات مختلف، به دسته‌های متفاوتی تقسیم کرد. یکی از این تقسیم‌ها، تقسیم معرفت به «درجه اول» و «درجه دوم» است. ملاک این تقسیم، موضوع و متعلق معرفت است. اگر امور واقعی، ارزشی و حتی اعتباری محض موضوع معرفت قرار گیرند، به معرفت‌های حاصل از این امور، معرفت درجه اول گویند. بر این اساس،

معرفت‌های حاصل از خداشناسی، جهان‌شناسی، اخلاق، حقوق، مهدویت و ... معرفت درجه اول محسوب می‌شوند؛ اما اگر خود معرفت و شناخت، موضوع مطالعه و پژوهش قرار گیرد، معرفت‌های حاصل از آن را معرفت درجه دوم گویند.

معرفت‌های درجه اول را به این دلیل درجه اول می‌گویند که ما را با خود واقعیات آشنا می‌کنند و برای شکل‌گیری آن‌ها نیازی نیست از پیش، معرفت‌هایی فراهم شده باشد. معرفت‌های درجه دوم، آن‌گاه به وجود می‌آیند که انسان از پیش معرفت‌هایی به دست آورده باشد؛ سپس با نگاهی بیرونی به مطالعه و بررسی این معرفت‌ها پردازد. معرفت‌های حاصل از این بررسی‌ها و مطالعات ثانویه که درباره مطالعات اولیه صورت گرفته، معرفت درجه دوم است. بنابراین، موضوع معرفت درجه دوم، معرفت درجه اول است.

با توجه به تقسیم مذکور، معلوم می‌گردد معرفت‌شناسی در زمره معرفت‌های درجه دوم قرار دارد. علم معرفت‌شناسی با نگاهی بیرونی و با استفاده از روش عقلی، به تحلیل و بررسی معرفت‌های انسان می‌پردازد (فیاضی، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶). تبیین امکان معرفت، اقسام معرفت و ویژگی‌های هر یک، منابع معرفت، رابطه معرفت‌ها با یکدیگر، معنای صدق و معیار اثباتی آن (=توجیه) برخی از مسائل معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، می‌توان معرفت‌شناسی را این گونه تعریف کرد: علمی که از منشأ، انواع، اعتبار و توجیه معرفت بحث می‌کند.

#### معرفت‌شناسی مهدویت

گفتیم که با توجه به موضوع و متعلق معرفت، می‌توان آن را به معرفت درجه اول و درجه دوم تقسیم کرد و نتیجه گرفتیم که معرفت‌شناسی، معرفتی درجه دوم است. حال می‌گوییم که این علم درجه دوم، به اعتبار قلمرو معرفتی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، به دو قسم «معرفت‌شناسی مطلق» و «مقیّد» تقسیم می‌گردد. اگر قلمرو معرفت‌شناسی، مطلق شناخت باشد به طوری که همه شناخت‌های انسان را دربر بگیرد و به قلمرو خاص معرفتی اختصاص نداشته باشد؛ به آن «معرفت‌شناسی مطلق» می‌گویند؛ اما اگر مسائل و مباحث معرفت‌شناسی در ارتباط با حوزه خاصی باشد، مانند قلمرو دین، عرفان، اخلاق، مهدویت؛ به آن



«معرفت‌شناسی مقید یا مضاف» می‌گویند. به بیان دیگر، این قسم معرفت‌شناسی صرفاً معرفت‌های مربوط به یک حوزه خاصی از مجموعه معرفت‌های بشری را مورد بررسی قرار می‌دهد. معرفت‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی عرفان و معرفت‌شناسی دین، نمونه‌هایی از این نوع معرفت‌شناسی است که به آن «مقید» گویند؛ چون به حوزه معرفتی خاص اختصاص دارد نه مطلق معرفت؛ همچنین مضاف می‌گویند؛ زیرا به معرفت خاصی اضافه می‌گردد و فقط در ارتباط با آن معرفت خاص بحث می‌کند.

بر این اساس، «معرفت‌شناسی مهدویت» نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است؛ چون صرفاً به معرفت‌های خاص مهدویت می‌پردازد. آیا معرفت یقینی و مطلق به آموزه‌های مهدویت امکان دارد؟ راه‌ها و منابع معرفت به آموزه‌های مهدویت کدامند؟ شرایط وثاقت و اعتبار این منابع چیست؟ آیا مسائل مرتبط با مهدویت صدق و کذب‌پذیرند یا نه؟ صدق آن‌ها به چه معناست؟ چگونه می‌توان این مسائل را توجیه و صدق‌شان را اثبات کرد؟ این‌ها از جمله سؤالاتی است که بررسی و پاسخ آن‌ها بر عهده معرفت‌شناسی مهدویت است. حاصل آنکه، معرفت‌شناسی مهدویت نوعی معرفت‌شناسی است که با نگاهی عقلی و از بیرون به تحلیل معرفت‌های حاصل از مهدویت می‌پردازد.

#### امکان معرفت یقینی و مطلق به گزاره‌های مهدوی

معرفت از منظر متفکران مسلمان به مطلق علم، ادراک، دانش و آگاهی تعریف شده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۷۸ و ۲۹۴). از این رو شامل علم حصولی و علم حضوری با تمام اقسام‌شان می‌شود (اگر چه بحث ما بیشتر در حوزه علم حصولی تصدیقی یا معرفت قضیه‌ای است). همچنین اندیشمندان اسلامی دو لحاظ و حیثیت را در معرفت قضیه‌ای از هم تفکیک کرده‌اند: یکی از حیث ارتباط قضیه با محکی آن؛ که اگر با محکی خود مطابق باشد، بدان صادق و گرنه کاذب می‌گویند. و دیگری، از حیث ارتباط قضیه با مدرک؛ که وقتی مدرک با قضیه‌ای مواجه می‌شود، در مجموع چهار حالت یقین، ظن، شک و وهم برای او متصور است.

صدق و کذب را که وصف قضیه است در مباحث بعدی اشاره خواهیم کرد؛ اما درباره چهار حالتی که وصف مدرک است، گوییم: معرفت بر گزاره‌هایی از شک فراتر اطلاق می‌شود. به بیان دیگر، گزاره مشکوک و موهوم که مدرک به آن‌ها وهم یا شک دارد، معرفت نیست.

ظن یا گمان، حالتی است که در آن مدرک احتمال قوی می‌دهد که ادراکش با واقع مطابق است؛ اگر چه احتمال ضعیفی هم می‌دهد که مطابق نباشد. ظن دو صورت دارد: یا اعتقادِ راجحِ صادق (ظن صادق) است و یا اعتقادِ راجحِ کاذب (ظن کاذب). معرفت تنها به ظن صادق که با واقع مطابق است، اطلاق می‌شود. به این ظن، ظن اطمینانی یا علم متعارف هم می‌گویند که مرتبه‌اعلای ظن و نزدیک به یقین است. از این رو، گرچه احتمال خلاف عقلاً در آن متصور است؛ عقلاً به این احتمال توجهی نمی‌کنند.

**برای یقین (قطع یا جزم) نیز سه معنا از هم قابل تفکیک است:**

**الف- یقین بالمعنی الاعم:** به مطلق تصدیق جزمی یا مطلق اعتقاد جازم گفته می‌شود؛ اعم از آن که با واقع مطابق باشد یا نه؛ ثابت و زوال‌ناپذیر باشد یا نه. به بیان دیگر، این معنا از یقین هم شامل جهل مرکب می‌شود که تصدیق جازم غیر مطابق با واقع است و هم شامل جزم تقلیدی که زوال‌پذیر و غیر ثابت است.

**ب- یقین بالمعنی الخاص:** به جزم یا یقینی گفته می‌شود که صادق و با واقع مطابق باشد؛ اعم از آن که ثابت باشد یا نه. از این رو، جزم صادقی را که از روی تقلید باشد نیز شامل می‌شود. اما جهل مرکب را شامل نمی‌شود؛ چون جهل مرکب به رغم جزمی بودن تصدیق در آن، با واقع مطابقت ندارد.

**ج- یقین بالمعنی الاخص:** به یقین منطقی که بالاترین مرتبه معرفت است، به تصدیق جازم صادق ثابت گفته می‌شود (با قید تصدیق، تصورات و شک و وهم خارج می‌شود. با قید جزم، ظن خارج می‌شود؛ با قید صادق، جهل مرکب خارج می‌شود و با قید ثابت، معرفت تقلیدی خارج می‌شود) برتری این معنا از یقین در ثبات و زوال‌ناپذیری آن است که هیچ

اشکال و شبهه‌ای توان زایل کردن آن را ندارد؛ چون جزم آن یا معلول بدهت است یا معلول برهان؛ و محال است علت (بدهت یا برهان) باشد؛ اما معلول (تصدیق جزمی) نباشد. بر خلاف جزم تقلیدی صادق که هر چند مطابق با واقع است؛ تحت تأثیر اشکال و شبهه، امکان زوال جزم در آن وجود دارد (مظفر، ۱۴۲۳، ۱۸ و ۳۶۷؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۵۶).

حال می‌گوییم: معرفت‌های حاصل از مسائل مهدویت، می‌تواند از همه اقسام مذکور باشد. مثلاً تصدیق به دو طرف سؤالاتی از قبیل «آیا امام زمان علیه السلام همسر و فرزند دارد، یا نه؟» و «آیا امام عصر علیه السلام زمان ظهورش را می‌داند، یا نه؟»؛ ظنی است. چون قائلان به هر دو طرف این سؤالات، اگر چه دلائلی را مطرح می‌کنند؛ احتمال خلاف را هم می‌دهند و به دیدگاه خود جزم و یقین ندارند.

آن‌ها که معتقدند امام زمان علیه السلام اکنون موجود نیست؛ بلکه در آخر الزمان متولد می‌شود؛ یا کسانی که منجی را غیر از امام مهدی (فرزند امام حسن عسکری و نهمین امام از نسل امام حسین علیه السلام) می‌دانند، اگر چه تصدیق و معرفت آن‌ها جزمی و یقینی است؛ یقین بالمعنی الاعم و صرفاً روان‌شناختی است که با جهل مرکب جمع می‌شود. البته پس از اثبات یقینی عقیده حق (که از سنخ یقین بالمعنی الاخص است) معلوم می‌گردد که معرفت آن‌ها با واقع مطابق نیست و آنان در جهل مرکب به سر می‌برند.

اگر معرفت‌های یقینی که عوام شیعه امامیه در مورد آموزه‌های مهدویت و به ویژه شخص امام زمان علیه السلام دارند، از روی تقلید باشد، نه حاصل استدلال و برهان؛ این یقین از قبیل یقین بالمعنی الخاص خواهد بود که هر چند صادق و با واقع مطابق است؛ یقین منطقی محسوب نمی‌شود. از همین رو، چون تقلید در اعتقادات جایز نیست، لازم است این دسته از شیعیان معرفت‌های مهدوی خود را مستدل و برهانی سازند و به یقین منطقی برسند تا هیچ وقت تردیدی به خود راه ندهند و خود بتوانند پاسخ‌گوی هر گونه شبهه‌ای باشند.

معرفت‌هایی که شیعه امامیه به ویژه علمای ایشان نسبت به آموزه‌های مهدویت دارند، نوعاً از سنخ یقین منطقی یا یقین بالمعنی الاخص است که همواره ثابت است و زایل نمی‌شود. این یقین همان یقین قوی و معرفت صحیحی است که حضرت علی علیه السلام به آن

اشاره فرمودند. ثبات و زوال ناپذیری این معرفت‌های یقینی یا به بداهت آن‌ها بر می‌گردد، یا به این منوط می‌شود که با براهین منطقی و یقینی به اثبات رسیده‌اند. در صورت بدیهی بودن، می‌تواند هم از سنخ محسوسات باشد (برای کسانی که امام زمان علیه السلام را ملاقات کرده‌اند) هم متواترات (برای کسانی که با ادله نقلی متواتر به یقین رسیده‌اند) و هم وجدانیات (برای کسانی که با علم حضوری به این معرفت‌ها دست پیدا کرده باشند).

در هر صورت، با مطالب مذکور واضح گشت که اساساً شکاکیت<sup>۱</sup> در مهدویت قابل قبول نیست. شکاکان، دستیابی به مطلق معرفت یقینی را غیر ممکن می‌دانند و معتقدند در همه معرفت‌ها احتمال کذب به همان اندازه احتمال صدق وجود دارد. لذا هیچ معرفت یقینی و صادقی وجود ندارد و حال آن‌که نه تنها معرفت یقینی به گزاره‌های مهدوی ممکن است؛ بلکه واقع هم شده است.

علاوه بر شکاکیت، نسبت<sup>۲</sup> هم با آموزه‌های مهدویت همخوانی ندارد. نسبی‌گرایان اگر چه معرفت یقینی را ممکن می‌دانند؛ آن را با افراد یا شرایط، متغیر و نسبی متناسب می‌دانند. به عبارت دیگر، بر این باورند که همه معرفت‌ها نسبی است و هیچ معرفت ثابت و مطلق وجود ندارد؛ در حالی که گزاره‌های مهدوی از اطلاق و ثبات برخوردارند و تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند. مانند قضیه «امام زمان علیه السلام معصوم است» که مطلق و غیر قابل تغییر است؛ چه آن‌که عصمت برای آن امام همواره ثابت است و تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند و از بین نمی‌رود.

### اقسام علم به گزاره‌های مهدوی

علم به حصر عقلی به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۴۱۱، ۷۹، ۱۴۸ و ۱۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۷؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۲۶ و ۱۵۷)؛ چون علم و معرفت یا با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است که بدان علم حصولی

1. Scepticism
2. Relativism

گویند یا بدون واسطه آنها که آن را علم حضوری نامند. پس این تقسیم‌بندی دایر مدار وجود و عدم واسطه است و چون میان نقیضین واسطه‌ای نیست؛ قسم دیگری غیر از آن دو نمی‌توان برای علم در نظر گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳۷).

علم حضوری و حصولی با هم تفاوت‌هایی دارند. علم حضوری ویژگی‌هایی دارد که علم حصولی فاقد آن است؛ نظیر فقدان واسطه، خطاناپذیری، صدق و کذب‌ناپذیری، عدم انقسام به تصور و تصدیق، عدم انقسام به بدیهی و نظری، عینیت وجود علمی و عینی، (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹؛ ملاصدرای، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۵۶، ۱۶۰ و ۲۵۷) در این میان به دو تفاوت اشاره می‌کنیم:

۱- تفاوت در امکان یا امتناع خطا؛ در علم حضوری اساساً خطا راه ندارد؛ زیرا خطا یعنی مطابق نبودن وجود علمی با واقعیت، و این در جایی معنا دارد که میان وجود عینی و وجود علمی یا به تعبیری، معلوم بالعرض و معلوم بالذات دوگانگی باشد؛ در حالی که در علم حضوری، بین‌شان یگانگی هست؛ اما چون در علم حصولی (اعم از تصور و تصدیق) این دوگانگی وجود دارد، ممکن است وجود علمی با وجود عینی تطبیق نکند. از این رو امکان و شأنت خطا وجود دارد (لازمه این تفاوت، تفاوت در صدق و کذب‌پذیری نیز می‌باشد که خاص علم حصولی تصدیقی است) وقتی امکان خطا در علم حضوری نباشد، بالتبع قابلیت صدق و کذب هم در آن نخواهد بود.

۲- تفاوت در جزئیت و کلیت؛ علم حضوری همواره جزئی و شخصی است (ملاصدرای، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۵۵-۱۵۹)؛ چون علم حضوری عبارت است از: حضور موجود از آن جهت که موجود است. پس، از سنخ وجود است و وجود عین تشخیص و جزئیت است؛ یعنی هر چیزی خودش خودش است و نه چیز دیگری غیر از خودش. از این رو، نمی‌توان آن را عیناً به دیگران منتقل کرد، مگر آن که به علم حصولی تبدیل گردد. بر خلاف علم حصولی که از سنخ مفهوم است و به خاطر ویژگی حکایت‌گری خود، کلی و قابل انطباق بر کثیرین است و قضایای حاصل از آن نیز قابل انتقال به دیگران می‌باشد.

علم به تمام گزاره‌های مهدوی از این دو قسم خارج نیست؛ یا علم حضوری است مانند

معرفت‌های برخاسته از مکاشفات ربّانی نسبت به امام زمان علیه السلام یا ملاقات حضوری با آن حضرت (البته از نظر کسانی که ایصار را علم حضوری می‌دانند) (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۶؛ ج ۲: ۱۳۴؛ ج ۳: ۱۲۵؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۷۳-۱۷۹) و یا علم حصولی که بیش‌تر معرفت‌های ما به مسائل مهدویت را تشکیل می‌دهد، مانند معرفت‌هایی که از طریق آیات و روایات و یا مطالعه کتاب‌های مهدوی حاصل می‌گردد.

به نظر می‌رسد همه مفاهیم مهدوی، جزو تصورات نظری و به تعریف نیازمند باشد؛ اما نمی‌توان گفت همه قضایای مهدوی، نظری و به استدلال نیازمند است؛ بلکه قضایای بدیهی هم در میان آن‌ها یافت می‌شود. چنانکه خواهیم گفت آن دسته از قضایای مهدوی که از قبیل محسوسات و متواترات هستند، جزو قضایای بدیهی محسوب می‌شوند.

حال اگر گزاره‌های مهدوی از سنخ علم حصولی باشد، شأنیت اتصاف به صدق یا کذب را پیدا کرده و می‌تواند صادق یا کاذب باشد. البته این بدان معنا نیست که ضرورتاً کاذب باشد یا نهایتاً به کذب بینجامد. امکان خطا غیر از وقوع خطا است. قضایای بدیهی از آن جهت که علم حصولی محسوب می‌شود، امکان خطا بودن را دارد؛ ولی از آن جهت که بدیهی است، خطا در آن واقع نمی‌شود. به بیان دیگر، خطا در بدیهیات ممتنع است؛ چنانکه در علم حضوری این گونه است؛ با این تفاوت که در علم حصولی بدیهی، ممتنع بالغیر و به دلیل اسباب بدهت است؛ ولی در علم حضوری ممتنع بالذات.

اما اگر گزاره‌های مهدوی وجدانی و به علم حضوری معلوم باشد، واضح است که بحث صدق و کذب در آن راه پیدا نمی‌کند. البته نباید تلقی کرد که چون صدق یا مطابقت با واقع در علم حضوری معنا ندارد، پس باید کاذب باشد. در حقیقت، علم حضوری شأنیت اتصاف به صدق و کذب را ندارد، نه آن که شأنیت آن را داشته باشد؛ اما مطابق نباشد. علم حضوری خود واقع یا عین واقع است، نه غیر واقع و مطابق با آن. به تعبیر عرفانی، علم حضوری عین الیقین است، نه علم الیقین.

همچنین اگر کسی به امور مهدوی علم حضوری پیدا کرد، فقط برای خودش اعتبار و حجیت دارد؛ ولی برای دیگران فاقد ارزش معرفت‌شناختی است؛ مگر آن که این علم در قالب

علم حصولی در آید که در این صورت به دلیل ویژگی‌های علم حصولی قابل انتقال به غیر خواهد بود.

### منابع و راه‌های معرفت به گزاره‌های مهدوی

با توجه به اقسام علم، می‌توان منابع و راه‌های شناخت گزاره‌های مهدوی را هم کشف کرد. به طور کلی، حس، عقل و قلب منابع و قوای ادراکی ما را تشکیل می‌دهند. مراد از منبع معرفت، قوه ادراک است؛ یعنی مبدأ قریب و بی‌واسطه همه معارف و ادراکات انسان یا جایگاه و محل ظهور و شکل‌گیری معارف انسان (این تعریف با معنای لغوی «منبع» هم سازگاری دارد (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۲: ۱۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴: ۲۲). مراد از قوه ادراک نیرویی نفسانی، نحوه وجودی نفس و حیثی از حیثیات نفس است. این قوه نسبت به اموری که توان درک و پذیرش آن‌ها را دارد و نیز نسبت به حالات و شرایط مختلف خود نفس، به شکل‌های گوناگونی در نفس بروز پیدا می‌کند که مجموع آن‌ها منابع معرفتی ما را تشکیل می‌دهند؛ یعنی حس، عقل و قلب.

به بیان دیگر، شوون و مراتب نفس انسان یا بی‌واسطه و مستقیماً به معلوم علم پیدا می‌کند، یا غیر مستقیم و با واسطه. منبع ادراکات نوع اول که از سنخ علم حضوری است، قلب یا خود نفس است و منبع ادراکات نوع دوم که علم حصولی ما را تشکیل می‌دهد؛ حس و عقل است.

آنچه گفتیم درباره منبع معرفت بود؛ اما مراد از طریق یا راه معرفت، همان طریقه و روش رسیدن به معرفت یا روند حصول معرفت است. طریق معرفت متناسب با منابع معرفت، متفاوت است. حس از طریق فرایند احساس، عقل از طریق برهان و استدلال و قلب از راه کشف و شهود به متعلقات خود معرفت پیدا می‌کنند.

بنابراین، تفاوت منابع معرفت با راه‌های معرفت این است که منبع معرفت به قوه ادراکی گویند؛ اما طریق و راه معرفت به روند حصول ادراکات اطلاق می‌گردد. منبع معرفت مبدأ یا محل تحقق معرفت است اما طریق معرفت مسیر و فرایند حصول معرفت را گویند. منبع

معرفت به مقام ثبوت اشاره دارد؛ اما طریق و مکانیزم معرفت به مقام اثبات معرفت.

از آن جا که معرفت مهدوی، بخشی از معارف انسان را تشکیل می‌دهد و نیز معرفت‌شناسی مهدویت به عنوان معرفت‌شناسی مقید و مضاف، با معرفت‌شناسی عام و مطلق بی‌ارتباط نیست؛ بحث از منابع معرفت مهدوی نیز بی‌ارتباط با منابع معرفت بشری نیست. از این رو، منابع معرفت مهدوی همان منابع معرفت عام؛ یعنی حس، عقل و قلب خواهد بود؛ هر چند نقش عقل از حس و قلب بسیار بیش‌تر است.

### حس - احساس

منظور ما از حس در این‌جا، فقط حواس ظاهری است، نه حواس باطنی و قضایای حاصل از آن‌ها که «وجدانیات» نام دارد. از این رو در تعریف ادراک حسی می‌گوییم: معرفتی است درباره جهان مادی و محسوس که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود. این نوع ادراک، سرآغاز معرفت‌های حصولی انسان است تا حدّی که فاقد حس را فاقد علم دانسته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۰).

ادراکات حسی در واقع مفاهیم و تصورات‌اند. حس، تنها در شکل‌گیری مفاهیم جزئی محسوس و نیز مفاهیم کلی ماهوی محسوس، مانند سیاهی و سفیدی نقش ایفا می‌کند. در تصورات جزئی حسی، نقش مستقیم و در مفاهیم ماهوی محسوس، نقش مقدماتی و غیر مستقیم دارد. به بیان دیگر، با ادراکات حسی و صورت‌های ذهنی که از طریق حواس در نفس حاصل می‌شود، می‌توان با عالم محسوس ارتباط برقرار کرد و برخی تصورات و مفاهیم را از این راه به دست آورد؛ اما حکم کردن در قالب قضایا کار عقل است. لذا گفته‌اند ادراکات حسی مفید تصورند نه تصدیق (خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲ و ۲۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۸).

بر این اساس، حس نمی‌تواند در قضایا نقش مستقیمی ایفا کند؛ چون نمی‌تواند حکم صادر کند. البته، در مورد برخی قضایا؛ یعنی محسوسات، مجربات، متواترات و حدسیات می‌توان نقش اعدادی و مقدماتی برای حس قائل شد. پس حس صرفاً در این قضایا



نقش ضمنی و مقدماتی دارد؛ یعنی تنها شرط لازم است نه شرط کافی؛ چون حکم را عقل صادر می‌کند.

با توجه به مطالب مذکور، معرفت‌هایی که حاصل ملاقات و زیارت امام زمان یا شنیدن کلام آن حضرت - چه پیش از غیبت و چه پس از آن - باشد؛ از قبیل محسوسات خواهد بود. این دسته از قضایا محصول مشترک حس و عقل است و در یقینی بودن آنها هیچ تردیدی نیست.

معرفت‌هایی که از طریق روایات متواتر برای ما نقل شده نیز همین حکم را دارد؛ لکن تصدیق در متواترات علاوه بر حس، به قیاس خفی نیازمند است. کبرای قیاس در متواترات این است که تبانی و توافق مخبران بسیار بر اخبار کذب ممتنع است؛ مثلاً افراد زیادی در همه زمان‌ها بر وجود حضرت مهدی خبر داده‌اند. تبانی این تعداد افراد بر کذب بودن این خبر ممتنع است. پس کذب بودن وجود حضرت مهدی ممتنع است. به عبارت دیگر، یقین حاصل می‌گردد که حضرت مهدی وجود دارد.

حس در این‌جا نیز به عنوان شرط لازم و به صورت ضمنی و مقدماتی نقش ایفا می‌کند. چه آن‌بخش از گزاره‌های مهدوی که بر اساس روایات متواتر برای ما نقل شده است و چه آن‌بخش از گزاره‌های مهدوی که تواتر مقدمه استنباط آن‌ها بوده است. هم اولیای الهی به طور مکرر فرموده‌اند و هم نقل این روایات به حد تواتر رسیده است که «امام زمان موجود است»؛ «امام زمان معصوم است»، «مهدی منجی آخرالزمان است» و ... از طریق این روایات متواتر، هم به گزاره‌های مهدوی یقین حاصل می‌شود و هم می‌توان آن‌ها را مقدمه یقینی استنباط معرفت‌های مهدوی دیگر قرار داد که در هر دو صورت، حس، نقشی با واسطه، ضمنی و مقدماتی دارد.

#### عقل - استدلال

واژه عقل، هم در لغت و هم در اصطلاح به معانی متعددی آمده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۴ و ۳۴۴؛ ج ۳: ۴۱۸ و ۵۱۳؛ ج ۹: ۱۱۸) اما در این‌جا به معنای قوه عاقله مراد است که

یکی از منابع معرفت به شمار می‌رود.

بین حکما بحث و اختلاف است که آیا عقل عملی با عقل نظری اختلاف جوهری دارد، به نحوی که عقل نظری مدرک است و عقل عملی عامل؛ یا هر دو مدرکند؛ لکن عقل نظری مدرک کلیات (اعم از نظری و عملی) است و عقل عملی مدرک جزئیاتی که به عمل انسان مربوط می‌شود؛ قطع نظر از اختلافات جزئی، دست کم سه دیدگاه در این زمینه وجود دارد: دیدگاه اول به وحدت عقل و تعدد مدرکات قائل است. عقل را از آن جهت که مدرک امور کلی نظری و با امور عملی بی‌ارتباط باشد؛ «نظری» می‌گویند و از آن حیث که مدرکاتش مسائل مربوط به عمل باشد، «عقل عملی» می‌گویند. غالب حکما؛ از جمله حکمای معاصر به این دیدگاه قائل هستند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰، ۵۴ و ۹۵؛ مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۵ و ۱۴۸).

بنابر دیدگاه دوم، عقل نظری و عقل عملی دو قوه از نفس انسان‌اند که هر دو مدرک‌اند؛ با این تفاوت که عقل نظری به دنبال ادراک کلیات است؛ اعم از این که به مقام نظر مربوط باشد یا ناظر به مقام عمل؛ اما عقل عملی مدرک جزئیات ناظر به مقام عمل است؛ یعنی تأمل در مسائل جزئی تا آن‌ها را در مقام عمل به کار گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۱) از معاصرین کسی به این قول قائل نیست. دیدگاه سوم عقل نظری را مدرک و عقل عملی را محرک می‌داند. بنابر این قول، انسان تنها از طریق عقل نظری به اشیا علم پیدا می‌کند؛ اعم از آن که با عمل در ارتباط باشد، یا غیر آن؛ اما عقل عملی، قوه محرکه نفس است که منشأ و مبدأ افعال واقع می‌شود. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۸۹؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۳۵۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۲۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۵۹). از معاصرین، آیت الله جوادی آملی به این دیدگاه گرایش دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۵، ۳۵ و ۷۶؛ همان، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

برای بررسی و ارزیابی سه دیدگاه مذکور باید گفت: شکی نیست که نفس، کارهای متعددی همچون ادراک و تحریک انجام می‌دهد که به لحاظ هر یک از این امور می‌توان قوه یا شأنی برای آن در نظر گرفت. همچنین نفس را به جهت حیثیت ادراکی‌اش می‌توان هم

مدرک کلیات دانست و هم مدرک جزئیات؛ و ادراک کلیات نیز می‌تواند اعم از کلیات مربوط به عمل و غیر آن باشد؛ لکن از آن‌جا که اولاً شأن عقل ادراک است نه تحریک (چنان‌که تحریک نیز شأن قوه عامله و محرکه است، نه عقل)؛ ثانیاً ادراک جزئیات به قوا یا شؤون حسی و خیالی نفس برمی‌گردد؛ از این رو باید عقل را صرفاً مدرک کلیات دانست، نه جزئیات؛ که اگر کلیات امور نظری را ادراک کند به آن «عقل نظری»، و اگر کلیات امور عملی را ادراک کند آن را «عقل عملی» می‌گویند. پس صرف تعدد ادراک نمی‌تواند دلیل بر تعدد عقل باشد؛ چه آن‌که عقل واحد می‌تواند دو نوع ادراک کلی داشته باشد.

بر این اساس، قبول دیدگاه دوم و ارائه دلیل متقن بر وجود قوه‌ای که مدرک جزئیات مربوط به عمل باشد، مشکل است؛ زیرا پس از اثبات و پذیرش قوای ادراکی مختلف مانند حاسه و عاقله که برخی جزئیات و برخی کلیات را درک می‌کنند، قائل شدن به قوه دیگری به نام عقل عملی که مدرک جزئیات مربوط به عمل باشد؛ توجیهی ندارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۷۲۸).

در ارزیابی دیدگاه سوم باید گفت عقل عملی طبق این دیدگاه با عقل عملی در دیدگاه اول کاملاً مغایر است. اگر در این دیدگاه به قوه عامله و محرکه «عقل» گفته‌اند، به آن دلیل است که امری مادی نیست؛ بلکه هیأتی است که در ذات نفس واقع است، و گرنه هیچ شأنیت ادراک ندارد و اگر در دیدگاه اول به قوه عالمه و مدرکه، «عملی» گفته‌اند، بدان دلیل است که امور مرتبط با عمل را درک می‌کند، و گرنه هیچ وجه تحریکی و تأثیری ندارد. یکی صرفاً عامل است و دارای شأن تحریکی و دیگری فقط عالم است و دارای شأن ادراکی. معلوم است که نمی‌توانند هیچ وجه اشتراکی داشته باشند؛ جز آن‌که از باب اشتراک در لفظ عنوان عقل عملی به هر دو اطلاق شده است.

اما از آن‌جا که عقل از جهت عقل بودنش، خواه نظری باشد خواه عملی، هرگز ممکن نیست عامل و مبدأ تحرکات واقع گردد، و تعدد ادراکات نیز نمی‌تواند موجب تعدد عقل باشد؛ از این رو به نظر می‌رسد دیدگاه اول از دیدگاه سوم دقیق‌تر و به واقع نزدیک‌تر باشد. با عنایت به ارزیابی مذکور و با توجه به این‌که اولاً مهدویت از امور نظری و یا از سنخ

باور و بینش است نه از امور عملی و از سنخ گرایش؛ آنچه در معرفت‌شناسی مهدویت، همچون مطلق معرفت‌شناسی مهم است، تعیین منابع و راه‌های معرفت است، نه تعیین قوای عامله و محرکه نفس که در علم النفس فلسفی بحث می‌شود؛ ثانیاً عقل مدرک کلیات است، نه امور جزئی. لذا می‌گوییم عقل مدرک تمام گزاره‌های کلی مهدویت است و چون این گزاره‌ها از سنخ امور نظری و علمی‌اند، عقل مدرک آن‌ها نیز عقل نظری است، نه عقل عملی. فرقی نمی‌کند که عقل عملی را مدرک بدانیم یا عامل و محرک (قول سوم) و در صورت مدرک بودن، مدرک امور جزئی مرتبط با عمل بدانیم (قول دوم) یا امور کلی مرتبط با عمل (قول اول).

راهی که عقل نظری برای ادراک گزاره‌های مهدوی در پیش می‌گیرد، «استدلال» است. برای این که عقل در این راه به معرفت یقینی برسد، باید تمام شرایط صوری و مادی استدلال که در علم منطق بیان شده است، رعایت گردد. کبرای این استدلال هم می‌تواند از ناحیه عقل باشد و هم از ناحیه نقل و صغرای آن می‌تواند هم از حس و تجربه باشد، هم از نقل و هم از خود عقل؛ همانند استدلال‌های ذیل:

صغرای حسّی و کبرای عقلی: این شخص امام است، هر امامی معصوم است، پس این شخص معصوم است.

صغرای حسّی و کبرای نقلی: این شخص برای ظهور وقت تعیین کرده است، هر کس برای ظهور وقت تعیین کند، دروغ می‌گوید (شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۵-۴۲۶)، پس این شخص دروغ می‌گوید.

صغرای نقلی و کبرای عقلی: زهد و پارسایی یاران مهدی علیهم‌السلام یکی از مقدمات (یا زمینه‌ها و شرایط) ظهور است (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۱۰). تحقق مقدمه برای تحقق ذی المقدمه ضروری است. پس زهد و پارسایی یاران مهدی علیهم‌السلام برای تحقق ظهور ضروری است. صغرا و کبرای عقلی: تعیین (نصب) امام از جانب خدا لطف است، لطف بر خدا واجب است، پس تعیین (نصب) امام بر خدا واجب است.

صغرا و کبرای نقلی: صیحه (ندای) آسمانی همان ندای جبرئیل است، صیحه (ندای)

آسمانی یکی از علائم حتمی ظهور است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۵۲ و ۲۹۰). پس ندای جبرئیل یکی از علائم حتمی ظهور است.<sup>۱</sup>

### قلب - شهود

قلب را از لحم صنوبری شکل تا جوهر مجرد نورانی تعریف کرده‌اند (تهانوی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۱۳۳۴؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۹۹). در قرآن نیز به معانی متعددی آمده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۲۳؛ ج ۹: ۴۶) و در اصطلاح عرفانی‌اش نیز به معنای نفس ناطقه، جامع همه قوای ادراکی، محل تجلیات، مرتبه‌ای از مراتب نفس و ... به کار رفته است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱: ۵۷۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۲۰؛ قونوی، ۱۳۶۲: ۹۶)؛ لکن مراد ما از قلب، شأنی از شوون و حیثی از حیثیات ادراکی نفس است که در عرض حیثیات و شوون دیگر آن است. به بیان دیگر، قلب منبع مکاشفات و شهودات عرفانی و مدرک معارف غیبی و الاهی است. کشف، شهود، حدس، الهام، علم لدنی، وحی، در ضمن تفاوت‌هایی که در معنا و مرتبه دارند؛ محل تحقق و ظهور همه آن‌ها قلب است.

معرفت قلبی معرفتی حضوری، شهودی و بدون واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است. در این نوع معرفت، واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است و عالم با معلوم اتحاد دارد. این علم بسته به مرتبه وجودی عالم و نیز مرتبه وجود معلوم، شدت و ضعف می‌پذیرد و دارای مراتب و به اصطلاح تشکیک‌پذیر است. از معرفت حضوری همگانی علم به خود و حالات نفسانی خود را شامل می‌شود تا معرفت وحیانی را که از ناحیه خداوند متعال فقط به پیامبر تعلق می‌گیرد. الهام و مکاشفه از مراتب دیگر این نوع معرفت‌اند.

چنان‌که گفتیم، معرفت حضوری و شهودی در هر مرتبه‌ای که باشد خطاناپذیر است؛ زیرا خطا یعنی مطابق نبودن وجود علمی با واقعیت؛ در حالی که در علم حضوری، بین‌شان یگانگی برقرار است، نه دوگانگی.

۱. این استدلال، شکل سوم از اشکال قیاس اقترانی است که حدّوسط در هر دو مقدمه موضوع واقع شده است.

نیز گفتیم که با حس می‌توان به برخی گزاره‌های مهدوی دست یافت. محسوسات و متواترات را از این قبیل دانسته‌ایم. همچنین با عقل و استدلال‌های عقلی می‌توان به برخی دیگر از گزاره‌های مهدوی دست پیدا کرد. علم حاصل از این دو منبع معرفتی، حصولی است. حال می‌گوییم قلب منبعی دیگر برای شناخت برخی گزاره‌های مهدوی است که از راه کشف و شهود و با علم حضوری حاصل می‌گردد.

پیامبر از طریق وحی و امام از طریق الهام به معارفی دست پیدا می‌کند که از بالاترین مرتبه شهود برخوردار است و از هر گونه خطا و اشتباهی مصون و معصوم است. معارفی که از جانب خداوند بر امام زمان علیه السلام الهام شده، از همین قبیل است؛ لکن برای ما که در قالب روایات بیان می‌گردد، به صورت علم حصولی خواهد بود. حال، از آن‌جا که غیر از وحی و الهام، مکاشفات عرفانی و معرفت‌های شهودی نیز از سنخ علم حضوری است، از این رو معرفت‌هایی که انسان به این صورت به شخص یا شخصیت امام زمان پیدا می‌کند، از قبیل علم حضوری و از خطا مصون خواهد بود. علاوه بر مکاشفه و شهود شخص یا شخصیت امام زمان که از نظر همه حکمای اسلامی علم حضوری محسوب می‌شود، ملاقات با امام زمان و رؤیت چهره نورانی آن حضرت نیز بنابر نظر برخی فلاسفه همچون شیخ اشراق علم حضوری به شمار می‌رود.

مزیت علم حضوری به معارف مهدوی این است که عالم خود واقع را می‌یابد بدون این‌که واسطه‌ای در کار باشد. به بیان دیگر، معلوم همان واقع و واقع همان معلوم است و اساساً عالم، معلوم و علم یکی‌اند. بر خلاف علم حصولی که با واسطه صورت ذهنی حاصل می‌گردد و ممکن است این صورت ذهنی با واقع تطبیق نکند و خطا صورت گیرد. اما مزیت علم حصولی به گزاره‌های مهدوی این است که کلی و قابل انتقال به غیر است بر خلاف علم حضوری که جزئی، شخصی و غیر قابل انتقال به غیر است.

## صدق و توجیه گزاره‌های مهدوی

بیان دو نکته در این مبحث ضرورت دارد:

۱. صدق به معنای مطابقت با واقع است. بر این اساس، قضیه تنها زمانی صادق است که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد. در مقابل، کذب، یعنی عدم مطابقت با واقع (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۶۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۸۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹ و ۲۰). بر این اساس، گزاره مهدوی صادق گزاره‌ای است که مطابق با واقع باشد که اگر این گونه نباشد، کاذب و فاقد اعتبار معرفتی خواهد بود.

مراد از توجیه، ارائه دلیل بر معرفت صادق است. صرف مدّعی صادق چندان اهمیتی ندارد، بلکه باید به دنبال ادله کافی و وافی بود؛ و گرنه ادعای معرفت، حتی اگر صادق باشد، غیر مدلل، غیر موجّه و بی ارزش خواهد بود. معرفت مهدوی ارزشمند؛ یعنی معرفت مطابق با واقعی که وجه صدق و مطابقتش اثبات شده باشد. اگر واقعیتی در باب مهدویت آن گونه که هست شناخته شود، و موجّه و مدلل هم باشد، ارزشمند است؛ در غیر این صورت، فاقد ارزش معرفتی خواهد بود.

اندیشمندان اسلامی در مسئله صدق<sup>۱</sup> به نظریه مطابقت<sup>۲</sup> و در مسئله توجیه<sup>۳</sup> به میناگروی<sup>۴</sup> معتقدند. بنابر نظریه میناگروی بازگشت همه معرفت‌های نظری یقینی در نهایت به بدیهیات است؛ زیرا معلومات ما یا همه بدیهی‌اند یا همه نظری و یا برخی بدیهی و برخی نظری. اگر همه بدیهی بودند دیگر چیزی برای ما مجهول نمی‌بود؛ و اگر همه نظری بودند، به اکتساب حتی یک علم قادر نبودیم. پس نه همه معلومات بدیهی‌اند و نه همه نظری؛ بلکه برخی بدیهی‌اند و مابقی به واسطه این بدیهیات معلوم ما قرار می‌گیرند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۸؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸).

1. Truth
2. Correspondence Theory
3. Justification
4. Foundationalism

۲. حکما و منطق‌دانان، بدیهیات یا اصول یقینیات و یا مبادی برهان را شش قسم می‌دانند: اولیات، مشاهدات (که اگر با حس ظاهری باشد، به آن حسیات و اگر با حس باطنی باشد، به آن وجدانیات می‌گویند)، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات. از نظر همه آن‌ها، اولیات و وجدانیات قطعاً بدیهی و از استدلال بی‌نیازند؛ ولی دربارهٔ بدهت بقیه قضایا اتفاق نظر وجود ندارد. از همین رو، حکما قضایای بدیهی را به اولی و ثانوی تقسیم و چنین تعریف کرده‌اند: بدیهی اولی به قضیه‌ای اطلاق می‌شود که تصدیق آن به هیچ چیز به جز تصور دقیق اجزای قضیه نیاز ندارد؛ که تنها مصداق آن اولیات است. بر خلاف بدیهی ثانوی که علاوه بر تصور اجزای قضیه به امور دیگری مانند حس (اعم از حس ظاهر و حس باطن) و قیاس خفی نیز نیاز دارد. اما از آن‌جا که تنها وجدانیات حقیقتاً و منطقاً بدیهی‌اند؛ بدیهی ثانوی نیز تنها همین یک مصداق را دارد.

اولیات قضایایی هستند که صرف تصور اجزای قضیه برای رسیدن به جزم و یقین کافی است؛ یعنی عقل برای تصدیق آن‌ها به چیزی خارج از قضایا نیاز ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴). مانند «الکل اعظم من الجزء» و اصل تناقض. وجه صدق یا توجیه اولیات به خود این قضایا برمی‌گردد. اگر ما اجزای قضیه را درست تصور کنیم، خودبه‌خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. این ویژگی خاص اولیات است و گرنه صدق هیچ قضیه دیگری به صرف نفس قضیه احراز نمی‌گردد. بنابراین، قضایای اولی ضروری‌الصدق بالذات‌اند و دستگاه ذهن ما برای تصدیق این قضایا فراتر از آن‌ها نمی‌رود و به امری جز خود این قضایا نیازمند نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴).

وجدانیات به قضایای حاکی از علوم حضوری گفته می‌شود؛ یعنی حکایت مستقیم از مدرکات حضوری ما دارند. وجه صدق وجدانیات این است که طرفین صدق، یعنی وجود علمی و وجود عینی هر دو در اختیار ماست؛ یعنی این قضایا همان چیزی را می‌گویند که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم. از این رو می‌توانیم مطابقت و صدق آن‌ها را بالوجدان بیابیم.

گفتیم که قلب یکی از منابع شناخت است که از راه‌های مختلف به ویژه وحی و الهام (یا آیات و روایات) برای ما معرفت ایجاد می‌کند. قضایای حاصل از آن‌ها قضایایی است که شیوه احراز صدق آن‌ها نقل دیگران است. از این رو آن‌ها را به ادله نقلی نیز تعبیر می‌کنند. این



قضایا به لحاظ منطقی یا جزو متواترات قرار می‌گیرند یا حسیات (برای کسانی که مستقیماً فعل معصوم را دیده باشند یا سخنش را شنیده باشند) و یا مقبولات (البته مقبولاتی که با تصدیق جزمی و قطعی همراه است).

معرفت‌شناسی وحی، معرفت‌شناسی الهام و یا به طور کلی، معرفت‌شناسی ادله نقلی موضوعاتی است که مباحث مفصل و مستقلاً را می‌طلبد و بحث از آن‌ها موجب تطویل رساله حاضر می‌گردد. به ویژه آن‌که برخی از این مسائل، مانند حجیت قرآن، حجیت خبر واحد و متواتر با دقت و ژرف‌نگری تمام در علم اصول فقه مطرح شده است. از آن‌جا که ادله نقلی متعدد و متفاوت است، میزان معرفت به آن‌ها نیز به یک اندازه نیست. به عنوان مثال، معرفتی که از خبر قطعی السند و الدلاله حاصل می‌شود فرق دارد با معرفت حاصل از خبری که هم سند و هم دلالتش ظنی است. اولی مفید یقین است؛ اما دومی، نه.

حاصل آن‌که همه اقسام بدیهیات واقعاً بدیهی نیستند. گرچه راه یقین به روی حسیات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات بسته نیست؛ نمی‌توان آن‌ها را همانند اولیات و وجدانیات، حقیقتاً و منطقیاً بدیهی دانست. اختلاف حکما در این‌باره می‌تواند گواه بر عدم بداهت این چهار قسم باشد؛ چنان‌که برخی از آنان به عدم بداهت این قضایا یا قریب به بدیهی بودن آن‌ها تصریح کرده‌اند.

به بیان دیگر، قضایای یقینی ضروری الصدق هستند؛ یعنی قضایایی که ضرورتاً و منطقیاً صادق و تشکیک‌ناپذیر هستند. این قضایا را می‌توان به بالذات و بالغیر تقسیم کرد. قضایای ضروری الصدق بالذات، قضایای بدیهی و صادقی هستند که اساساً به قیاس، ولو قیاس خفی و حاضر در ذهن مستند نیستند. فقط اولیات و وجدانیات از این دسته قضایا هستند که مبادی اولیه و حقیقی همه تصدیقات یقینی دیگر را تشکیل می‌دهند.

ضروری الصدق بالغیر، وصف قضایایی است که ضرورتاً صادق‌اند، ولی صدق آن‌ها به قیاس مستند است؛ اعم از قیاسی که در ذهن حاضر است و قیاسی که با تشکیل استدلال و برهان ارائه می‌گردد. قسم اول مانند فطریات که همواره با قیاسی آماده در ذهن همراه است. قسم دوم قضایای نظری صادق است که صدقش به پشتوانه قیاس و استدلال شکل گرفته،

اثبات می‌گردد (خواجه طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵؛ حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱ و ۳۰۸).

اکنون، با توجه به دو نکته مذکور و نیز با توجه به این که حصول معرفت یقینی موجّه (یقین بالمعنی الاخص) دغدغه و هدف اصلی معرفت‌شناسان بوده است، می‌توان گفت معرفت یقینی در قلمرو علم حصولی تنها از طریق بدهت و برهان حاصل می‌شود. با بدهت آغاز می‌گردد و در مرحله بعد با برهان گسترش پیدا می‌کند. این مطلب عمومیت دارد؛ یعنی در هر حوزه معرفتی باید طبق روش مذکور عمل کرد تا به یقین نایل آمد.

بر این اساس، در مهدویت هم باید به دنبال معرفت یقینی بود و دستیابی به معرفت مهدوی یقینی یا از طریق بدهت است و یا برهان. به بیان دیگر، قضایای مهدوی یا تماماً نظری‌اند که در این صورت برای اثبات آنها باید از بدیهیات خارج از حوزه مهدویت کمک بگیریم و یا برخی از آنها بدیهی‌اند که در این صورت، این قضایای بدیهی، یا به تنهایی یا به همراه بدیهیاتی خارج از قلمرو مهدویت، برای اثبات قضایای نظری مهدویت مبنا محسوب می‌شوند. در هر صورت، بنابر نظریه مبنای مهدویت، برای اثبات قضایای نظری مهدوی به قضایای بدیهی وابسته است.

حال، اگر دست کم برخی گزاره‌های مهدوی از سنخ اولیات و وجدانیات باشند، خود موجّهند و به توجیه و اقامه دلیل نیازی ندارند؛ چرا که صدق آنها ذاتی‌شان است. در این صورت، این قضایا (یا به تنهایی یا به همراه بدیهیات علوم دیگر) پایه و مبنای توجیه گزاره‌های نظری مهدوی می‌شوند. به عبارت دیگر، گزاره‌های مهدوی از نوع اولیات و وجدانیات، صادق بذاته و مصدق لغیره هستند. اما اگر گزاره‌های مهدوی تماماً ضروری الصدق بالغیر باشند، بدیهی است توجیه آنها بر اساس مبنای مهدویت توسط برهان و با ارجاع به قضایای پایه و ضروری الصدق بالذات علوم دیگر صورت می‌گیرد.

حق آن است که ما در مهدویت فقط وجدانیات داریم؛ یعنی قضایایی که حاکی از خود واقع هستند، نه اولیات تا صرف تصور اجزای آن باعث تصدیق گردد؛ لکن مشکل وجدانیات این است که شخصی و جزئی‌اند و قابل انتقال به غیر نیستند. از این رو صرفاً نفع معرفتی شخصی دارند و برای تعمیم و کلیت‌بخشی آن حتماً باید به استدلال روی آورد. در مجموع باید گفت توجیه گزاره‌های مهدوی به این است که اگر از سنخ وجدانیات باشد، خودموجّه

بوده و به توجیه و اثبات نیاز ندارد. در غیر این صورت، باید نهایتاً به بدیهیات علوم دیگر ارجاع داده شود. اگر چه گزاره‌های مهدوی از قبیل محسوسات و متواترات داریم؛ گفتیم که این گونه قضایا حقیقتاً و منطقیاً بدیهی نیستند، هر چند قریب به بدیهی محسوب می‌شوند.

### نتیجه‌گیری

«معرفت‌شناسی مهدویت» نمونه‌ای از معرفت‌شناسی مقید یا مضاف است که با نگاهی عقلی و از بیرون به تحلیل معرفت‌های حاصل از مهدویت می‌پردازد.

از آن‌جا که می‌توان معرفت‌های یقینی و مطلق به مسائل مهدویت پیدا کرد؛ به هیچ وجه نمی‌توان در مهدویت شکاکیت و نسبیت معرفتی را پذیرفت. حال این معرفت‌های یقینی یا به صورت علم حصولی است، یا علم حضوری. علم حصولی حاصل قوه ادراکی عقل (از طریق استدلال) است. اگر چه در برخی موارد، قوه ادراکی حس (از راه احساس) نقش مقدماتی برای حکم عقل ایفا می‌کند؛ علم حضوری در خود نفس (با کشف و شهود) به صورت مستقیم و بدون واسطه قوا تحقق می‌یابد.

در معرفت به مسائل مهدوی باید به دنبال معرفت یقینی موجه بود که یا به طور بدیهی و در قالب اولیات و وجدانیات حاصل است و یا از راه برهان حاصل می‌گردد. بنابر نظریه مبنایابی اثبات قضایای نظری وابسته به قضایای بدیهی است. حال، اگر برخی گزاره‌های مهدوی از سنخ قضایای حقیقتاً بدیهی؛ یعنی اولیات و وجدانیات باشند، خود موجهند و به توجیه و اقامه دلیل نیازی ندارند؛ چرا که صدق آن‌ها ذاتی‌شان است. در این صورت، این قضایا (یا به تنهایی یا به همراه بدیهیات علوم دیگر) پایه و مبنای توجیه گزاره‌های نظری مهدوی می‌شوند. در غیر این صورت، توجیه گزاره‌های مهدوی بر اساس نظریه مبنایابی توسط برهان و با ارجاع به قضایای پایه و ضروری الصدق بالذات علوم دیگر صورت می‌گیرد. حق آن است که ما در مهدویت فقط وجدانیات داریم. لذا اگر گزاره‌های مهدوی از سنخ وجدانیات باشد، خود موجه بوده و به توجیه و اثبات نیاز ندارد. در غیر این صورت، باید نهایتاً به بدیهیات علوم دیگر ارجاع داده شود؛ چون در مسائل مهدویت، قضیه اولی نداریم تا صرف تصور اجزای آن، تصدیق هم صورت گیرد؛ مگر آن‌که به گزاره‌های مهدوی از قبیل محسوسات و متواترات ارجاع دهیم که البته گفتیم این گونه قضایا حقیقتاً و منطقیاً بدیهی نیستند؛ هر چند قریب به بدیهی هستند.

## منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
  ۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیہات*، قم، البلاغہ.
  ۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *دانش‌نامه علائی: منطق*، تصحیح: سیدمحمد مشکوة، تهران، دهنخدا.
  ۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). *الشفاه المنطق*، تحقیق: سعید زاید، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی.
  ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
  ۷. تھانوی، محمدعلی (۱۹۶۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
  ۸. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
  ۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
  ۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
  ۱۱. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
  ۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
  ۱۳. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
  ۱۴. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۰). *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر*، قم، مکتبه آية الله صافی گلپایگانی.
  ۱۵. صدوق، ابوجعفر محمدبن بابویه (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تهران، اسلامیه.
  ۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
  ۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
  ۱۸. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۴۲۵ق). *الغیبة*، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی‌احمد ناصح، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة.
  ۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
  ۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). *اساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

۲۱. عبدالله، جوادی آملی (۱۳۷۶). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم، اسراء.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *امام مهدی موجود موعود*، قم، اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *دین شناسی*، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق: احمد واعظی، قم، اسراء.
۲۵. غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۶۱م). *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، القاهرة، دارالمعارف.
۲۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رأی الحکیمین*، تعلیق البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء.
۲۷. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا). *کتاب العین*، بی جا، دار و مکتبه الهلال.
۲۹. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس*، تهران، مولی.
۳۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲). *رسالة النصوص*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران، اسلامیه.
۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، تهران، سایه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۶. مرزبان، بهمنیار (۱۳۷۵). *التحصیل*، تعلیق: مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آفتاب ولایت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تعدد قرائت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۴۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸). *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق). *المنطق*، تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، تهران، صدوق.

## نقش امام در نظام آفرینش

مهدی یوسفیان\*

### چکیده

ضرورت وجود امام و حجت آسمانی در هر زمان، از دیرباز در بیان پیشوایان و اندیشمندان دینی مطرح بوده و بر آن دلایلی اقامه شده است. غیبت و عدم حضور ظاهری امام مهدی علیه السلام و سؤالات مربوط گویای آن است که وجوب وجود امام معصوم بر کره زمین و آثار مترتب بر وجودشان به تحلیل بیش‌تری نیاز دارد. از این رو، ما همچنان با این پرسش روبه‌رو هستیم: وجوب وجود امام معصوم و حجت خدا با بدن عنصری و خاکی بر روی زمین حتی در صورت غیبت ایشان چگونه قابل تبیین بوده و چه آثاری بر آن مترتب است؟ به نظر می‌رسد دلیل واسطه فیض از مهم‌ترین دلایل ضرورت وجود امام معصوم در هر زمان باشد، تا در پرتو این حقیقت، وجود امام مهدی علیه السلام حتی در حالت نهان زیستی ضروری باشد. در این نوشتار با تحلیل جایگاه و نقش فاعلی امام در پیدایش موجودات، به جایگاه امام در دوام و بقای موجودات پرداخته و اثر وجودی امام را با عنوان تحقق بخش هدف خلقت، امام هدف‌غایی خلقت، امام محور خلقت، و امان بودن امام برای مردم بررسی می‌کند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آیات نورانی قرآن در صدد تبیین این واقعیت است. واژگان کلیدی: امام مهدی علیه السلام، غیبت، فایده امام، واسطه فیض.

بی‌تردید یکی از سؤال‌های مهمی که ذهن بسیاری را به خود مشغول کرده و در صد یافتن پاسخی قانع‌کننده برای آن می‌باشند، این است که چگونه می‌توان از برکات امام غایب بهره برد؟ آیا اصولاً امامی که در پس پرده غیبت قرار گرفته است می‌تواند بر حیات بشری تأثیری داشته باشد؟

نیاز مردم به امام و ضرورت وجود بی‌بدیل او در جامعه انسانی، مؤلفه امامت را در جایگاه والایی در منظومه فکری و اعتقادی شیعه قرار داده است و علما و دانشمندان مکتب تشیع در تبیین این نیاز و آن جایگاه بلند، براهین و استدلال‌های متعدد عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند.

نیاز دائمی به دین آسمانی تحریف نشده و آگاهی از حقایق آن، متناسب با مقتضیات زمانی مخاطبین وحی (تا پایان عمر دنیا)، لزوم وجود امام معصوم را به عنوان حافظ دین و مفسر وحی و مبین تفصیل شریعت مطرح (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۵۶) و نیز قاعده لطف، ضرورت وجود حجت آسمانی را برای سرپرستی جامعه انسانی به عنوان مقرب به طاعت خدا و دور کننده از نافرمانی او ثابت کرده است. (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۷). در این بین، احتیاج همیشگی مردم به یک مربی دلسوز و طیب نفوس با توجه به یکی از وظایف اصلی همه انبیا «و یُرْکَبُهُمْ» (جمعه: ۲)، لزوم وجود امام را از منظری دیگر اثبات کرده است. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶۲).

غیبت امام مهدی علیه السلام به عنوان غیبت آخرین وصی پیامبر و حجت آسمانی خداوند در نگاه ابتدایی این سؤال را مطرح می‌کند که ضرورت وجود امام معصوم با غیبت او چگونه سازگاری دارد؟ آیا استدلال‌های شیعه در اثبات ضرورت وجود امام در هر زمان ناقص نیست؟ آیا مردمی که برای رسیدن به سعادت، به امام محتاج هستند، چگونه می‌توانند به این نیاز خود پاسخ گویند؟ آیا مردم در زمان غیبت به خود واگذار شده‌اند؟ (که در این صورت بین بودن و نبودن امام فرقی نیست) مردم از امام غایب چگونه می‌توانند نیازهای دینی و معرفتی خود را بپرسند و یا به کمک او به تهذیب نفس بپردازند و در حل مشکلات به او امید داشته باشند؟ پیشوایان بزرگ دین علیهم السلام با توجه به این نیاز (معرفت به جایگاه امام، تأثیر او و کیفیت - بهره‌وری از او) با بیان‌های مختلف به تبیین جایگاه امام و حجت خدا در عالم هستی پرداخته و با تبیین شؤون وجودی امام و امام غایب، این سؤال و نیاز را پاسخ داده‌اند. علما و

اندیشمندان مکتب تشیع نیز با بهره بردن از این بیانات نورانی، به تناسب زمان و مخاطب در مقام جواب این پرسش، عملکرد امام و تبیین کارهای امام را توضیح داده‌اند.

### آثار و برکات وجودی امام

پیامبر گرامی اسلام ﷺ در پاسخ سؤال جابر بن عبدالله انصاری در خصوص کیفیت انتفاع مردم از امام در زمان غیبت فرمود:

إِي وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالنَّبُوءَةِ إِنَّهُمْ يَسْتَضِيئُونَ بِنُورِهِ وَيَنْتَفِعُونَ بِوِلَايَتِهِ فِي غَيْبَتِهِ كَانْتِفَاعِ النَّاسِ بِالشَّمْسِ وَإِنْ تَجَلَّلَهَا سَحَابٌ؛ آری قسم به خدایی که مرا برای نبوت برگزید به درستی که آنان طلب روشنایی می‌کنند به نور او و در دوران غیبتش به ولایت او نفع می‌برند مانند انتفاع مردم از خورشید هر چند ابر آن را پوشانده باشد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۳).

نظیر این بیان از امام صادق ع نیز نقل شده است.

فَقُلْتُ لِلصَّادِقِ فَكَيْفَ يَنْتَفِعُ النَّاسُ بِالْحُجَّةِ الْعَائِبِ الْمَسْتُورِ قَالَ كَمَا يَنْتَفِعُونَ بِالشَّمْسِ إِذَا سَتَرَهَا السَّحَابُ؛ به امام صادق گفتم مردم چگونه از حجت غائب نهان منتفع می‌شوند؟ فرمود: همچنان که از خورشید پشت ابر منتفع می‌شوند (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۲۱۵).

دقت و تأمل نسبت به این بیان وقتی دقیق‌تر می‌شود که خود حضرت ولی عصر ع در توقیعی این وجه شباهت را دوباره بیان می‌کند:

وَ أَمَّا وَجْهُ الْإِنْتِفَاعِ بِي فِي غَيْبَتِي فَكَأَلَا يَنْتَفِعُ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ؛ اما کیفیت انتفاع از من در غیبتم: پس مانند انتفاع از خورشید است زمانی که ابر آن را از دیدگان پنهان می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۵).

شاید بتوان با تکیه بر مستندات نقلی و نیز تأملات عقلی، آثار وجودی امام را به سه گروه تقسیم کرد: الف) آثاری که بر اصل وجود امام در عالم هستی مترتب می‌شود. در این آثار، نه فعل امام مطرح است، و نه ظاهر و غایب بودن امام دخالتی دارد.

ب) آثاری که بر افعال امام مترتب می‌شود؛ چه امام ظاهر باشد چه غایب؛ یعنی امام چه غایب باشد و چه ظاهر، این آثار مترتب می‌شوند.



ج) آثاری که بر امام حاضر و ظاهر مترتب می‌شود. اکنون با توجه به تشبیه نقل شده و روایات دیگر در خصوص مقام امام، به بیان انتفاع از امام غایب با توجه به نوع اول از تقسیم بندی سه گانه و با تکیه بر واسطه فیض با استفاده از قرآن می‌پردازیم.

### مفهوم شناسی واژه فیض

لغت شناسان، «فیض» را مصدر باب «فاض یفیض»، به معنای کثرت و فراوانی و جاری شدن معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۶۵). ابن منظور اضافه کرده است: «فاض الماء»؛ یعنی آب به قدری زیاد شد که جاری شد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۲۱۰). ابن فارس قید سهولت را نیز اضافه کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۶۵). این واژه در معنای جود و بخشش نیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۸).

فیض در اصطلاح دو کاربرد دارد: یکی به معنای اسم مصدر و حاصل کار است؛ مانند خلق که به معنای مخلوق است؛ و دیگری صفت فعل خدا و به معنای آفریدن و وجود دادن است. در فلسفه و عرفان، فیض به فعل فاعلی اطلاق می‌شود که همیشه و بدون عوض و غرض در جریان است. چنین فاعلی دارای وجود ازلی و ابدی است (صلیبیا، ۱۳۶۶: ۵۰۸). ملاصدرا از قول فارابی آورده است: واجب الوجود مبدأ کل فیض (صدرای شیرازی، ۱۳۵۴: ۹۹). در عرفان برای فیض در این معنای دوم، دو مرتبه و مقام گفته شده است: فیض اقدس (ثبوت الاشیاء فی علم الله تعالی) و فیض مقدس (وجود تلک الماهیات فی الخارج یافاضة الوجود علیها) (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۴).

این نکته قابل ذکر است که فیض و مباحث مربوط به آن، در بیان حکما و فلاسفه اسلامی و نیز در کلمات عرفا در خصوص فاعلیت خداوند و آفرینش و کیفیت صدور موجودات مطرح شده است.

### واسطه فیض

یکی از آثار وجودی امام (چه امام ظاهر و چه امام غایب) این است که به برکت وجود او، عالم هستی برقرار بوده و به حیات خویش ادامه می‌دهد و چنانچه زمانی بیاید که امام نباشد، نظام دنیا دگرگون شده و پایان حیات بشری و عالم ماده فرا می‌رسد. ابی حمزه می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: أَتَبْقَى الْأَرْضُ بغيرِ إِمَامٍ؟ قال: لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بغيرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ؛ آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ حضرت فرمود: اگر زمین بدون امام شود، فرو برد [اهل خود را و هلاک کند]. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۹).

محمد بن فضیل می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم:

زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ فرمود: نه. گفتیم: برای ما از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که زمین بدون امام باقی نباشد، مگر این که خدای تعالی بر اهل زمین یا بر بندگان خشم گیرد. فرمود: نه؛ باقی نماند، در آن صورت، فرو رود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۹).

امام باقر علیه السلام فرمود:

لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ؛ چنانچه امام از زمین بر گرفته شود، زمین با اهلیش مضطرب گردد، مانند دریا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۹).

از جمله مباحث مهمی که در خصوص حجت خدا مطرح است این که حجت خدا در هر زمان، واسطه فیض خداوند به مخلوقات است و برکات الاهی به واسطه او و از طریق وی به آن‌ها می‌رسد و چنانچه این واسطه نباشد، نظام هستی در هم پیچیده می‌شود و دیگر ادامه حیات برای مخلوقات ممکن نخواهد بود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۵۶ و ۵۰۸).<sup>۱</sup>

وساطت فیض به چند صورت قابل تفسیر است: ۱- خلق موجودات و فیض الاهی به آنان از طریق حجت خدا تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که برای امام نوعی نقش فاعلیت در وجود لحاظ شود؛ ۲- پیدایش جهان به دلیل وجود آنان است و با خلقت آنان، امکان وجود برای سایر موجودات نیز فراهم می‌آید؛ ۳- با وجود امام معصوم، هدف از خلقت انسان و جهان تحقق می‌یابد و تا هدف قابل تحقق است، آفرینش و ادامه حیات موجودات معنا دارد. ویژگی و وساطت فیض امام را با تفاسیر گفته شده و با بیان‌های گوناگونی که قابل ارائه

۱. و نیز رک: سهروردی شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱؛ طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۱۷۴؛ فیض کاشانی، أصول المعارف، ۱۳۷۵: ۴۴ و ۳۴۸؛ فیض کاشانی، رسائل فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۴۲؛ نراقی، ملا مهدی، انیس الموحدین، ۱۳۶۹: ۱۳۰، پاورقی.

است، می‌توان در دو محور اصلی قرار داد: الف) جایگاه امام در پیدایش موجودات؛ ب) جایگاه امام در دوام و بقای موجودات.

### یک) جایگاه امام در پیدایش موجودات

یکی از مباحث مهم در اندیشه مکتب تشیع، چگونگی «نظامی» است که خداوند سبحان در ایجاد و آفرینش عالم هستی به کار برده است. با تأملی گذرا به جهان، به روشنی درک می‌کنیم که خلق موجودات بر پایه نظام سبب و مسبب و علت و معلولی و روابط تکوینی و وجودی بین موجودات بنا نهاده شده است. هر دانی تابع عالی است و به منزله جزء و پرتو او است و فیض وجود از عالی به دانی سرریز کرده تا رسد به صادر اول و مرتبه محمدیه که جمع الجوامع و واسطه فیض همه او است (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۹۱). از این رو، برخی موجودات واسطه در پیدایش موجودات دیگر هستند. (اعراف: ۵۸؛ انبیاء: ۳۰؛ بقره: ۲۲)؛ یعنی برخی موجودات معلول موجودات دیگر بوده و وجودشان مترتب بر وجود آنان است؛ به گونه‌ای که اگر علل و اسباب نباشند، این معلول‌ها و مسببات نیز نخواهند بود. همچنین برخی موجودات در امور دیگر مخلوقات دخالت دارند (نازعات: ۵). و زمین را خشکیده می‌بینی و چون آب بر آن فرود آوریم، به جنبش درمی‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع [رستنی‌های] نیکو می‌رویاند (حج: ۵). همچنان که برخی انسان‌ها قدرت تصرف در امور تکوینی دارند؛ مانند معجزات انبیا و اولیای الهی (آل عمران: ۴۹).

### ضرورت وجود واسطه

با پذیرش وجود نظام سبب و مسبب و وجود وسایط در تحقق موجودات، این بحث مطرح می‌شود که آیا وجود واسطه امری ضروری و لازم است، یا این که خداوند متعال بر اساس مصالح و حکمت‌هایی نظام جهان را بدین گونه خلق کرده است؟ حکمای اسلامی با دو بیان در صدد اثبات این مطلب برآمدند که وجود واسطه امری ضروری است:

**بیان اول:** خداوند واجب تعالی بسیط و غیر مرکب است. او «احدی الذات و الصفات» است؛ یعنی صفات او عین ذات اوست. بنابر این، در ذات او کثرت راه ندارد و بر اساس قانون «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» صدور کثیر از خداوند ممکن نیست.

مطلب دیگری که باید به آن توجه داشت این که واجب تعالی فاعل و موحد است فقط به ذاتش و نه به انضمام امری دیگر که زاید بر ذات است و در مرحله فاعلیت، جز افاضه وجود

فعلی از او صادر نمی‌شود و تمام صفات فعلی او به افاضه و ابداع برمی‌گردد. لذا نمی‌توان به او چیزی منضم کرد تا در مقام فاعلیت کثرتی به وجود آید و به دنبال آن، صدور کثیر از جانب او ممکن شود (در حالی که در موجود غیر واجب مانند انسان چنین امری ممکن است؛ مثلاً به ذات انسان که «جوهر ناطق» است، صفت کتابت ضمیمه می‌شود و لذا فعل کتابت از او صادر می‌شود. انسان در مقام فاعلیت از ذات و امر منضم شده به ذات مرکب است). بر این اساس که کثرت از فاعلی صادر می‌شود که یا ذاتش مرکب باشد و یا در مقام فاعلیت تکثری برای او باشد، و این هر دو در واجب تعالی منتفی است. لذا از او کثیر صادر نمی‌شود و صادر از او موجود واحد بسیطی بیش نخواهد بود (صدرای شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۸۸). از فارابی چنین نقل شده است:

إِنَّ أَوَّلَ الْمَبْدَعَاتِ عَنْهُ [تعالی] يَكُونُ وَاحِدًا وَ هُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ (مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴: ۲۱۶).

**بیان دوم:** این حقیقت ثابت است که میان علت و معلول، سنخیت لازم است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۸۷)؛ یعنی معلول با علتش مناسب است، نه بین آن دو تخالف تام است و نه تشابه تام (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۲۸)؛ و براساس قوله سبحانه: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»؛ بگو هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد (اسراء: ۸۵) مخلوقات مادی و حتی مجردات، به علت ضعف وجودی، نمی‌توانند مستقیماً از خداوند که در نهایت شدت وجود است، پدید آیند (حاجی سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۵۶). لذا لازم است معلول اول، از لحاظ شدت وجودی، به گونه‌ای باشد که بتواند از خدا صادر باشد. بنابراین، معلول اول دو حیث دارد: یکی آن که دارای چنان شدت وجودی است که می‌تواند معلول مستقیم خدا باشد، و دوم آن که می‌تواند جهت کثرت داشته باشد و به واسطه او، مخلوقات دیگر پدید آمده و از فیض وجود بهره‌برند. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۰). پس در واقع، فیض و خلقت اصلی، واسطه و صادر اول است و فیض خدا، از طریق او و در امتداد وجود او به کاینات می‌رسد.

#### نقش فاعلی حجت آسمانی در فیض وجود

بر اساس دو بیان گذشته و اثبات ضرورت وجود واسطه، سخن از چیستی و یا کیستی این واسطه مطرح می‌شود. روشن است در این بخش باید از وادی عقل عبور کرده و از نقل بهره‌برد. در مورد حقیقت این واسطه در روایات از «عقل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۷)، «قلم»

(همان، ج ۵۴: ۳۶۶) و «نور پیامبر» (همان، ج ۱: ۹۷) سخن به میان آمده است. ملاصدرا در مورد این روایات می‌گوید هر سه به یک معنا می‌باشند.

و فی الحدیث. أنه قال رسول الله ﷺ: أول ما خلق الله العقل و فی روایة «القلم» و فی روایة «نوری» و المعنی فی الكل واحد (صدرای شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۹).

حکیم سبزواری پس از بیان مقدمات بحث می‌گوید:

عقل منسرح، باید تشریح کند آن وجود مبارک را به جسمانیّت و روحانیّت و بدانی که روحانیّت و جنبه معنی حضرت خاتم ﷺ «عقل کلی» است؛ یعنی عقل اول و بدانی که براهین عقلیه هست، بر آن وجود مبارک به حسب روحانیّت ... پس، احکامی و براهینی که از برای وجود «عقل اول» است، همه می‌گیرد وجود آن حضرت را. و در این دعوی، تنها نیستیم که همه اعظام عرفای متشرّعین و افخم اخباریین - که اهل روایت بادرایتند - با ما شریکند در این طریقه که روحانیّت او، اول است به حدّی که اصطلاح ایشان «حقیقت محمدیه»، حقیقت است در عقل اول، و بدین طریق، جمع می‌شود میان اخباری که در باب «صادر اول» حق تعالی رسیده. جایی فرموده‌اند: «اول ما خلق الله العقل»، و جایی: «اول ما خلق الله القلم»، و جایی: «اول ما خلق الله روحی» ... پس، او را به «عقل» تعبیر نموده‌اند، به آن جهت که جوهری است مجرد ... و او را «قلم» فرموده‌اند؛ چه واسطه نگارش حق است، صور مبدعات و مخترعات و کائنات را ... و او را «روح» فرموده‌اند؛ چون «جان» عالم و «جان جان» عالمیان است و حیات‌بخش است، باذن الله تعالی به همه عوالم و او را «نور» فرموده‌اند، چه معنی نور، «ظاهر بالذات» و «مظهر للغير» است و این معنی، در حقیقت وجود متحقّق است؛ چه وجود حقیقی [نیز، مثل نور] ظاهر بالذات و مظهر همه ماهیات است ... پس، صادر اول، نور حقیقی اوست. (حاجی سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۹۱).

و در روایات، در ادامه نور حضرت محمد ﷺ، نور اهل بیت معرفی شده است. از امیر

مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ وَاحِدٌ تَفَرَّدَ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ نُورًا ثُمَّ خَلَقَ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ مُحَمَّدًا ﷺ وَ خَلَقَنِي وَ ذُرِّيَّتِي ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ رُوحًا فَأَسْكَنَهُ اللَّهُ فِي ذَلِكَ النُّورِ وَ أَسْكَنَهُ فِي أَيْدَانِنَا فَتَحْنُ رُوحَ اللَّهِ وَ كَلِمَاتُهُ وَ

بِنَا احْتَجَبَ عَنْ خَلْقِهِ فَمَا زَلْنَا فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءَ حَيْثُ لَا شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَلَا لَيْلٌ وَلَا نَهَارٌ وَلَا عَيْنٌ تَطْرُقُ نَعْبُدُهُ وَتُقَدِّسُهُ وَنُسَبِّحُهُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؛ خداوند تبارک و تعالی یکتا و بی‌همتا است و در وحدانیت خود بی‌نظیر است. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد آن کلمه نور شد سپس از آن محمد ﷺ را آفرید و من و ذریه‌ام را آفرید. سپس به کلمه‌ای تکلم کرد آن کلمه روح شد. روح را خداوند در آن نور سکونت داد و در بدن‌های ما قرار داد. پس ما روح الله و کلمات خداییم. به وسیله ما از خلق خود احتجاب ورزید (واسطه قرار داد). و بی‌بوسته ما در ساینانی سبز قرار داشتیم جایی که خورشید و ماه و شب و روزی وجود نداشت و نه چشمی به هم می‌خورد، ما او را می‌پرستیدیم و تسبیح می‌گفتیم پیش از آفرینش مخلوقات (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۲۹۱).

از امام سجاد علیه السلام نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَالْأَيُّمَةَ الْأَحَدَ عَشَرَ مِنْ نُورٍ عَظِيمَةٍ أُرْوَاهَا فِي ضِيَاءِ نُورِهِ، يَعْبُدُونَهُ قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ؛ خدای متعال محمد و علی و ائمه یازده‌گانه را از نوع عظمت خود آفرید، ارواحی که از ضیاء نور او بودند، آنان پیش از آنکه خداوند خلق را بیافریند او را می‌پرستند (همان، ج ۱۵: ۲۳).

یکی از اندیشمندان معاصر از جمله «بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَ بِكُمْ يَخْتِمُ...» در زیارت جامعه کبیره و سببی دانستن «با» در این بخش‌ها، نقش فاعلیت تکوینی اهل بیت را استفاده و ثابت کرده است. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۸: ۷).

#### اشاره

قابل ذکر است این بیان با فرض تمامیت و پذیرش آن، خلقت نوری پیامبر و اهل بیت را واسطه فیض معرفی می‌کند؛ اما وساطت فیض امام با جسم خاکی و در زمین را نتیجه نمی‌دهد.

#### دوم) جایگاه امام در دوام و بقای موجودات

در این بخش، واسطه فیض بودن امام نه در نقش فاعلیت و تأثیر علی در وجود، که در جایگاه هدف غایی و یا دوام بخش فیض وجود بررسی می‌شود.

### الف) امام تحقق بخش هدف خلقت

به تصریح قرآن کریم، خداوند نعمت‌های زمین را برای انسان ایجاد کرد، (بقره: ۲۲-۲۹؛ لقمان: ۲) و نیز انسان را خلق کرد که با حرکت اختیاری از راه بندگی به هدف و کمال خویش برسد: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ بندگی و عبودیتی عمومی و فراگیر (نور: ۵۵). انسان برای حرکت صحیح در این راه و رسیدن به کمال لایق خویش، به علت نارسایی و نقصان دانش (چه دانش عقلی و چه معرفت‌های حسی) به وحی و راهنمایی الهی نیاز دارد. لذا خداوند انبیای بزرگوار را برگزید و برای هدایت مبعوث کرد. پیامبر همچنین باید خودش احکام را جامه عمل بیوشاند و مطابق علم خود رفتار کند و قولاً و عملاً دعوت کننده مردم به کمالات حقیقی باشد تا بر مردم عذری نماند و مردم در تشخیص راه حق (به علت تفاوت قول و فعل) سرگردان نشوند.

بعد از پیامبر اسلام ﷺ نیز باید امامی همانند او در جامعه باشد؛ زیرا منظور خداوند از فرستادن پیامبران در صورتی تحقق می‌پذیرد و حجت بر بندگان تمام می‌شود که تمام پیام‌های خدا بدون هیچ کم و زیادی در بین بشر محفوظ و باقی بماند. این مهم از سوی امام عالم معصوم نیز تحقق می‌یابد که کمالات انسانی در وی فعلیت یافته باشد. با وجود او، دین در جامعه حفظ شده، و افاضات و عنایات خدا قطع نمی‌شود؛ و آلاً با نابودی پیام‌های خدا (هر چند برخی از آن‌ها) هدف تکاملی برای انسان قابل دسترس نخواهد بود و اگر انسان هدفی قابل دسترس نداشته باشد، وجود او لغو و بیهوده بوده و به نابودی بشر منتهی می‌شود، و نابودی بشر به معنای نابودی آسمان و زمین است؛ چرا که این‌ها برای بشر و در خدمت او بوده و با نابودی انسان وجود آن لغو خواهد بود.

مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله در ذیل آیه ۳۸ سوره یوسف اشاره دارد که همان‌طور که عنایت خداوند نسبت به بندگانش ایجاد کرده که انسان را هم از راه الهام و ارتکاز عقلی به درک خیر و شر و تقوا و هم به درک احکام دینی و قوانین شرعی مجهز کند، همچنین عنایت او واجب می‌کند که افرادی از این نوع انسانی را به نفوسی طیب و طاهر و دل‌هایی سلیم و مستقیم مجهز کند تا ملازم فطرت اصلی بوده، لحظه‌ای از راه توحید به سوی شرک منحرف نگشته و در نتیجه اصل توحید در تمامی زمان‌ها در میان این نوع باقی بماند؛ زیرا پیدایش

شرک و نسیان توحید از افراد عادی انسان ممکن است، و وقتی امری نسبت به یک فرد جایز و ممکن باشد، نسبت به همه افراد جایز و ممکن است و فرض مشرک شدن همه افراد و فراموش کردن توحید مساوی است با فرض فساد این نوع و بطلان غرضی که خداوند از خلقت این نوع داشته است. از این رو، واجب است در میان انسان‌ها افرادی باشند که همواره دارای اخلاص در توحید بوده و امر توحید را زنده نگه‌دارند. از آن دفاع نموده و مردم را از خواب غفلت و جهالت بیرون آورند. اشتغال مردم به امور و اعمال مادی و ممارستشان در امور حسی ایشان را به سوی لذات جلب کرده و به پستی وادار می‌سازد، و اگر در هر دوره و عصری مردانی خدانشناس و خداپرست و افرادی که خدا با توجه خالص به قیامت پاک و خالصشان کرده است، نبوده باشند؛ گمراهی و کوری سراسر زمین را احاطه می‌کند و واسطه فیض بین زمین و آسمان قطع و غایت خلقت باطل گشته، زمین اهل خود را فرو می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۱۷۳).

بنابر این، وجود امام و حجت آسمانی دو نتیجه به همراه دارد:

الف) اصل وجود او صرف نظر از هدایت انسان‌های دیگر، به بقا و ادامه هستی می‌انجامد؛ چرا که هدف خدا از خلقت جهان و انسان (رسیدن انسان به هدف و کمال لایقش) محقق می‌شود. پس وجود امام چون هدف خلقت را که همان عبادت و معرفت کامل است، به همراه دارد؛ برای ادامه حیات هستی لازم است؛ چه انسان‌های دیگر بخواهند در این طریق گام بردارند و چه نخواهد به این هدف برسند.

ب) چنین فردی به واسطه افاضات معنوی و کمک‌های باطنی هر فردی را طبق استعدادش به کمال مطلوب می‌رساند. امام گنجینه الطاف الاهی است تا افراد بشر به واسطه انوار الاهی که در وجود او تابیده شده، با هدایت او بتوانند به کمال لایق برسند.

این بیان، تمام بوده و نقش وساطت فیض امام را با جسم خاکی در هر زمان در بقای زمین و آسمان ثابت می‌کند. طبق این بیان امام هرچند غایب باشد، اولاً وجودش تحقق هدف از خلقت را به همراه دارد، و ثانیاً هدایت‌های او چه به صورت باطنی و چه به صورت ظاهری، ولی ناشناس (همچون یوسف پیامبر علیه السلام) به مردم می‌رسد. در این بیان، معنای تشبیه



امام به خورشید پشت ابر روشن شده است.

### ب) امام هدف غایی خلقت

بی‌تردید عالم هستی بر پایه اسباب (علت و معلول) استوار گردیده است. در این چرخه وجود، بعضی از موجودات و امور باعث پیدایش بعضی امور دیگر می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر آن امور و اسباب نباشد، آن امور دیگر و نتایج متفرع به وقوع نخواهد پیوست. مثلاً اختراع تلفن به خاطر امکان ارتباط بهتر و راحت‌تر است. حال اگر اصل ارتباط داشتن معنی و مفهوم نداشت و یا انسان بدون نیاز به وسیله خاصی، توان برقراری ارتباط را داشت، کسی به فکر اختراع دستگاه تلفن نیز نمی‌افتاد.

همین امور فرعی نیز دارای یک درجه و رتبه نیستند، بلکه بعضی از بعضی دیگر ارزشمندتر و پاره‌ای از برخی دیگر ماندگارتر و پایدارتر هستند. مثلاً باغبانی که در صد کاشت درختانی با محصول مطلوب است، زمین را آماده کرده و چاه آبی حفر می‌کند و با ایجاد جویبار، آن را در سراسر باغ جاری می‌سازد. حرکت آب در جویبارها این فرصت را ایجاد می‌کند که زمین اطراف مسیر آب مستعد حیات شده و گیاهان دیگری نیز بتوانند فرصت رویش پیدا کنند.

خداوند ابتدا خلقت زمین را برای انسان اعلام می‌کند: «اوست آن که آفرید برای شما همه آنچه در زمین است» (بقره: ۲۹) و در ادامه به گفت‌وگوی خداوند و ملائکه در خصوص خلافت انسان می‌پردازد و در پاسخ به ملائکه که گفتند: «آیا می‌آفرینی در آن کسی را که فساد کند و خون‌ها را بریزد؟» (بقره: ۳۰)؛ با اشاره به آدم و افاضه علم الاهی به وی، گویا چنین اعلام می‌کند که اساس خلقت برای این موجود کامل است. با وجود او، سایر انسان‌ها و موجودات دیگر نیز امکان حیات می‌یابند. آن‌ها هرچند وجودشان فرع وجود انسان کامل و به واسطه وجود اوست؛ می‌توانند در این چرخه حرکت کرده و سیر صعودی را طی کنند.

این بیان در مورد اهل بیت علیهم‌السلام معنای خاصی دارد؛ بدین معنا که اصل هستی به خاطر آنان و به یمن وجود ایشان پدید و نظام یافته است. این نظر مستند به روایات متعددی است. از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نقل شده است:

يَا عَلِيُّ لَوْ لَأْنَا نَحْنُ مَا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَ لَأْنَا حَوَاءَ وَ لَأْنَا الْجَنَّةَ وَ لَأْنَا النَّارَ وَ لَأْنَا السَّمَاءَ وَ لَأْنَا الْأَرْضَ؛ يا علی اگر ما نبودیم خداوند آدم و حوا و بهشت و آسمان و زمین را نمی آفرید (مجلسی، ۳، ۱۰۴، ج ۲۳: ۳۳۵).

و از امام امیرالمؤمنین، علی علیه السلام نقل شده است که خداوند نسبت به پیامبر اسلام فرمود:  
لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ؛ اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۱۹۹).

و از امام صادق علیه السلام نقل شده است که خداوند به حضرت آدم و حوا علیهم السلام فرمود:  
لَوْ لَأْنَا هُمْ مَا خَلَقْتُمَا؛ اگر آنها نبودند شما دو نفر را خلق نمی کردم (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۰۹).

بر این اساس تا زمانی هستی ادامه خواهد یافت که موجود کامل باشد، و مصداق انسان کامل، امام زمان علیه السلام است.

این بیان نیز وساطت فیض امام را بر اساس وجود خاکی و جسم مادی ثابت و تشبیه امام غایب به خورشید پشت ابر را معنا می کند.

### ج) امام، محور خلقت

موجودات از حیث رتبه وجودی درجه بندی شده اند، به گونه ای که برخی در مرتبه بالاتر از مراتب وجود و بعضی دیگر در مرتبه پایین تر قرار دارند. و در این سلسله مراتب، آنکه در رتبه بالاتر است به شکلی در پیدایش موجود رتبه پایین تر نقش دارد، و با از بین رفتن او، موجود مرتبه پایین تر نیز از بین می رود. شعاع های ساطع شده از نور یک لامپ، هر چه به لامپ نزدیکتر باشند از درجه نور بالاتری برخوردار بوده (قوی تر خواهند بود) و عامل ایجاد شعاع های دیگرند. چنانچه اگر اطراف لامپ پارچه ای کشیده شود، با از بین رفتن شعاع های اولیه، مراتب پایین تر نور نیز نابود می شوند.<sup>۱</sup>

در امور حقیقی و جهان هستی و انسان نیز این مراتب وجود دارد. حرکت و نقش آفرینی

۱. این بیان بر اساس قاعده امکان اشرف است. رک: رحیم لطیفی، فصل نامه انتظار موعود، ش ۷: ۶۷.

دست انسان، به وجود دست وابسته است که یکی از اجزای بدن می‌باشد و بدن تحت اراده و تدبیر روح است. لذا اگر روح از بدن جدا شود، تن آدمی، توده خاکی به شکل انسان خواهد بود که توان هیچ حرکتی ندارد و دیگر اثری از او پدید نمی‌آید. سیر حرکت وجودی بدن نیز تحت اراده روح است. پس کانال فیض رسانی وجود به تن، روح است و روح نسبت به بدن در مرتبه بالاتر وجود قرار دارد و طبیعی است که بدن بدون روح نابود می‌شود.

اراده انسان‌ها نیز دارای مراتب است و انسان برتر، اراده‌اش بر دیگران نفوذ دارد و به آنان فرمان می‌دهد؛ مانند اراده فرمانده لشکر (در امور اعتباری). در امور حقیقی نیز چنین است. انسان هر چند مختار است به یکی از دو راه خیر و شر؛ هر قدر بالاتر باشد تأثیرگذارتر بوده و به اراده‌های پایین‌تر خود جهت و فرمان می‌دهد و وجود ارادی آن‌ها را شکل می‌دهد. طبیعی است اراده بالاتر باید سعه وجودی بیش‌تری داشته باشد تا به بالاترین و اصلی‌ترین اراده برسد که او باید کامل‌ترین باشد. اراده‌های پایین‌تر در پرتو اراده بالاتر و با کمک و جهت‌دهی اراده بالاتر و تحت محوریت او که تجلی اراده الاهی است، می‌توانند حرکت خود را به سوی هدف تنظیم کنند؛ والا اراده‌های ضعیف به سرگردانی دچار شده و ره به جایی نخواهند برد. خداوند ولایت و سرپرستی انسان مؤمن را برای خود اعلام می‌کند و خروج او را از ظلمت‌ها به سوی نور به خود نسبت می‌دهد؛ همان‌گونه که طاغوت را اولیای انسان‌های کافر برمی‌شمارد و خروج کافران را از نور به تاریکی‌ها به آن‌ها نسبت می‌دهد (بقره: ۲۵۷). سپس این وظیفه را برای انبیا و حجت‌های آسمانی برمی‌شمرد:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ [این] کتابی است که بر تو نازل کردیم، تا مردم را از تاریکی‌ها [ی شرک و ظلم و جهل]، به سوی روشنایی [ایمان و عدل و آگاهی]، به فرمان پروردگارشان در آوری، به سوی راه خداوند عزیز و حمید (ابراهیم: ۱ و نیز آیه ۵).

و در نهایت این مقام را برای پیامبر و جانشین حقیقی او (در جهت ولایت الاهی) اعطا می‌کند:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ؛ جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و آنان که ایمان

آورده‌اند؛ همان ایمان آورندگانی که اقامه نماز و ادای زکات می‌کنند؛ در حالی که در رکوع نمازند. (مائده : ۵۵).

باید توجه داشت که این مهم با اختیار انسان منافات ندارد؛ چرا که خود انسان جهت را انتخاب کرده و می‌خواهد به مراحل بالاتر برسد. رسیدن به مراحل بالاتر در گرو توجه به اراده بالاتر است.

وجود اراده نخستین که اراده حجت خدا و امام معصوم بوده و مظهر اراده خداست؛ این امکان را فراهم می‌آورد تا اراده‌های ضعیف بتوانند به وجود آیند و حول محور اراده نخستین حرکت کنند. تجلی و ظهور اراده‌ها در دنیای مادی، خلقت بدن و تن مادی را می‌طلبد و بدین ترتیب است که به واسطه وجود اراده نخستین، خلقت هستی رقم می‌خورد (البته باید توجه داشت دنیای انسان‌ها چون بر اساس اختیار و انتخاب بنا گذارده شده؛ وجود طرف شرّ نیز بالتبع مورد اراده خدا قرار گرفته است).

با این تبیین نیز وساطت امام در فیض و تشبیه او به خورشید پشت ابر ثابت می‌شود.

#### د) امام، امان مردم

واسطه فیض بودن امام را از منظر دیگر و با توجه با امان بودن حجت خدا می‌توان بررسی و تبیین کرد. مرحوم مجلسی علاوه بر روایاتی که در مباحث مختلف بحار بیان کرده است، بابتی را به صورت مستقل به نام «إِنَّهُمْ أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنَ الْعَذَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۳۰۸) گشوده است و روایات متعددی را از تفسیر علی بن ابراهیم، امالی طوسی، عیون اخبار الرضا و کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق نقل می‌کند.

در روایتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نقل شده است:

خداوند ستارگان را امان برای اهل آسمان و قرار داد اهل بیت مرا امان برای اهل زمین قرار داد (علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۳۰۸).

در این روایت، ائمه علیهم‌السلام امان برای همه مردم قرار داده شده‌اند. در روایت دیگر، از پیامبر

اسلام ﷺ چنین نقل شده است:

ستارگان امان برای اهل آسمان هستند و اهل بیت امان برای امت (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۰۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۳۰۸ و ۳۰۹).

همچنین ایشان فرمود:

ستارگان امان برای اهل آسمانند و اهل بیت امان برای امت. پس هنگامی که ستارگان بروند، اهل آسمان می‌روند و هنگامی اهل بیت من بروند اهل زمین می‌روند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ۲۰۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۳۰۹).

در این روایت، اهل بیت هر چند امان امت پیامبر شمرده شده‌اند؛ با رفتن اهل بیت نه فقط امت اسلام، بلکه اهل زمین رفتنی خواهند بود.

اکنون جای این سؤال وجود دارد که مفهوم این روایات چیست؟ آیا مراد این است که اهل بیت واسطه فیض هستند که با رفتن آنان، نظام زندگی در هم پیچیده می‌شود؟ و یا معنای دیگر مراد است؟ به نظر می‌آید معنایی دیگری نیز مورد نظر پیامبر بوده است. شاهد این مطلب روایتی است که مرحوم شیخ صدوق نقل کرده است. شخصی به نام محمد بن ابراهیم به امام صادق علیه السلام نامه‌ای نوشت و عرض کرد: از فضل شما اهل بیت به ما چیزی خبر دهید. امام صادق علیه السلام در جواب نوشت:

به درستی که ستارگان قرار داده شده‌اند در آسمان امان برای اهل آسمان. پس زمانی که ستارگان آسمان بروند می‌آید اهل آسمان را آنچه وعده داده شده‌اند و نیز پیامبر فرمود اهل بیت امان برای امت قرار داده شده‌اند. پس هنگامی که اهل بیت بروند می‌آید امت را آنچه وعده داده شده‌اند (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۳۰۹).

در این روایت سخن از (وعید) الهی است که اهل بیت مانع از تحقق آن هستند و به عبارت دیگر اگر اهل بیت نباشند آن وعید محقق می‌شود و امت را گرفتار می‌کند. این وعید چیست؟ روشن است مراد از آن، قیامت نیست؛ زیرا اولاً روایت لفظ امت را آورده؛ در حالی که قیامت برای همه مردم است و ثانیاً بین اهل آسمان و زمین تفاوت قرار داده شده؛ در حالی که طبق دیدگاه شیعه وجود اهل بیت باعث دوام هستی است و با از دنیا رفتن آن‌ها، دنیا

دگرگون می‌شود، و آثار و علایم قیامت طبق آیات قرآن هم آسمانی است هم زمینی. بنابراین، باید پاسخ دیگری برای سؤال پیدا کرد.

خداوند می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ<sup>۱</sup>» (انفال: ۳۳). از این آیه استفاده می‌شود که وجود مقدس پیامبر باعث رحمت بوده و خداوند به برکت وجود ایشان مردم را به خاطر کردار ناپسندشان در دنیا عذاب نمی‌کند. آیه هر چند بنا بر ظاهر فقط پیامبر ﷺ را شامل می‌شود؛ با توجه به روایات دیگر، امام هر عصر را نیز در زمان خودش در برمی‌گیرد. مرحوم صدوق در توقیعی از امام زمان علیه السلام چنین نقل می‌کند:

و به درستی که من امان برای اهل زمین هستم؛ همان‌طور که نجوم، امان برای اهل آسمان هستند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۵).

و در بیان دیگری فرمود:

من آخرین اوصیا هستم. به واسطه من، خدا از خاندان و شیعیانم بلا را دفع می‌کند (همان: ۴۴۱).

با توجه به مطالب مذکور، یکی از آثار وجودی امام و حجت خدا این است که خداوند متعال به خاطر آن وجود مقدس، بلا و عذاب را برمی‌دارد و مردم را به خاطر اعمال بدشان، عذاب دنیوی نمی‌کند. به علاوه از مجموع روایات استفاده می‌شود که دفع بلا از مردم و امان بودن اهل بیت سه مرحله دارد:

الف) امان برای همه مردم زمین: ایشان امان برای همه هستند و خداوند عذابی نمی‌فرستد که آن‌ها را به صورت کامل نابود کند، همانند عذاب قوم نوح و برخی دیگر از اقوام که به طور کلی نابود شدند.

ب) امان برای امت پیامبر: این امان مرحله دوم است که خداوند به برکت این ذوات مقدسه بر امت اسلام نظر ویژه‌ای دارد و امان بودن اهل بیت برای آنان آثار بیش‌تری دارد و عذاب بیش‌تری را از آنان برمی‌دارد.

ج) امان برای نزدیکان و شیعیان: که وجود مقدس امام برای پیروانش آثار فراوانی دارد؛ از

۱. «و خداوند آن‌ها را عذاب نمی‌کند، در حالی که تو در میان آن‌ها هستی».

جمله بلا و گرفتاری را به صورت خاص از آنان برمی‌دارد.

در روایتی از قول جابر چنین نقل شده است:

از امام باقر علیه السلام پرسیدم: برای چه چیزی به پیامبر و امام احتیاج است؟ فرمود: برای آن که عالم بر صلاح خود باقی بماند؛ زیرا خداوند دفع می‌کند عذاب را از اهل زمین هنگامی که پیامبر یا امامی در آن باشد. خدا می‌فرماید: خدا ایشان را عذاب نمی‌کند و حال آن که تو در میان آنان هستی و پیامبر فرمود: ستاره‌ها امان اهل آسمانند و اهل بیتم امان برای اهل زمین. پس زمانی که ستارگان بروند، می‌آید اهل زمین را از آنچه کراحت داشتند و زمانی که اهل بیت من بروند، می‌آید اهل زمین را از آنچه کراحت دارند. اراده کرده به اهل بیتش همان ائمه‌ای که قرین کرده خدا اطاعت آن‌ها را به اطاعت خود. پس فرمود: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول و صاحبان امر از خودتان را،... به واسطه آن‌ها اهل عصیان را مهلت می‌دهد و عقوبت و عذاب بر آنان قرار نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۱۹).

### نتیجه‌گیری

امام معصوم علیه السلام دارای شوون متعدد و آثار و برکات فراوانی است که برخی از آن‌ها به اصل وجود آن بزرگوار مرتبط است و برخی دیگر در پرتو افعال امام معنا پیدا می‌کند. در بسیاری از این شوون و مقام‌ها، پنهان زیستی امام مانع تحقق و جریان آن‌ها نیست. واسطه فیض بودن امام، یکی از ویژگی‌ها و شوون امام است که بر وجود ایشان، حتی در حالت غیبت مترتب است. وساطت فیض به دو صورت جایگاه امام در پیدایش موجودات و جایگاه امام در دوام و بقای موجودات تحلیل شد. در صورت اول نقش فاعلی امام در فیض وجود مورد بررسی قرار گرفت؛ و در صورت دوم، نقش امام به عنوان تحقق بخش بودن هدف خلقت؛ امام، هدف غایی خلقت؛ امام، محور خلقت و امان مردم بودن امام بررسی و تحلیل شد و ثابت گردید وساطت فیض بر وجود امام حیّ با جسم خاکی بر روی کره زمین طبق صورت دوم مترتب است؛ و ظاهر و غایب بودن امام در این وساطت فیض مدخلیتی ندارد. از این رو، وجود ایشان در هر زمان تا پایان عمر دنیا ثابت خواهد بود.

## منابع

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، تصحیح: هارون، عبدالسلام محمد، قم، بی تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. حمصی رازی، سدید الدین (۱۴۱۲ق). المتقند من التقليد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
۷. ربانی گلیایگانی، علی (۱۳۸۸). نقش فاعلی امام در نظام آفرینش، فصل نامه انتظار موعود، ش ۲۹.
۸. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
۹. سهروردی شیخ اشراق (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۰ق). الشافی فی الإمامة، تحقیق: سید عبدالزهرا حسینی، تهران.
۱۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۵. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). امالی، تهران، کتابچی.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین.
۱۸. صلیبا، جمیل، صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۹. طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳). کاشف الأسرار، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *شیعه در اسلام*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۲۴. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۶. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، مصحح: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۲۹. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیه* (۱۴۱۴ق). مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۰. نراقی، ملا مهدی (۱۳۶۹). *أنیس الموحدين*، تهران، انتشارات الزهراء.

## روش شناسی و گونه شناسی مصادر تاریخ الحجه بحارالانوار

مریم نساج\*

علی راد\*\*

### چکیده

علامه مجلسی در «تاریخ الحجه» که بخشی از کتاب بحارالانوار است، به گزینش و گزارش روایات مهدویت پرداخته است. مسئله اصلی این پژوهش، روش شناسی روایی و گونه شناسی مصادر علامه مجلسی<sup>علیه السلام</sup> در این بخش است. نتایج بررسی و ارزیابی «تاریخ الحجه» نشان داد که علامه در روش شناسی خود از فهم متن و فهم مقصود بهره جسته و ژرف اندیشانه به چینش و تحلیل روایات مهدویت پرداخته است. ایشان پس از احراز صحت متن از طریق توجه به اختلاف نسخه ها، تصحیف و توجه به تقطیع، به دنبال فهم متن به واسطه بررسی غریب الحدیث ها و توجه به بلاغت و خانواده حدیث است و از طریق گردآوردن قرینه‌هایی چون آیات قرآن کریم، عقل باوری، تاریخی‌نگری به دنبال کشف مراد جدی و مقصود اصلی معصوم می‌باشد. تنوع، اعتبار و اصالت سه ویژگی مصادر مجلسی در «تاریخ الحجه» به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: تاریخ روایی مهدویت، مصادر مهدویت، روایات مهدویت، اعتبارسنجی مهدویت، علامه مجلسی.

---

\* دانشجوی دکتری قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران، Noha114@gmail.com

\*\* استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، ali.rad@ut.ac.ir

در باره مهدویت مصادر روایی مشهوری چون الغیبه، تألیف محمد بن ابراهیم نعمانی (۳۴۲ ق)، اکمال الدین و اتمام النعمه، تألیف محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه؛ شیخ صدوق (۳۸۱ ق)، الغیبه، تألیف شیخ طوسی (۴۶۰ ق) در قرن چهارم و پنجم هجری نوشته شده است و این در زمانی است که از طرف فرقه‌های مختلف نسبت به شیعه طعن‌ها و شبهه‌های زیادی در مورد امام غایب و نحوه غیبت مطرح می‌شده است و علمای امامیه با نوشتن این کتاب‌ها در صدد پاسخ دادن به این شبهه‌ها بودند.

علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار تاریخ ائمه علیهم‌السلام را عنوان کرده و در جلد ۵۱ به تاریخ الحجه پرداخته است. ایشان با استفاده از این سه کتاب و منابع متعدد دیگر، حدود ۱۲۹۷ روایت را در ۳۱ باب با دسته بندی و ساختاری نیکو، به گونه ای عرضه کرده که یافتن حدیث برای مخاطب آسان باشد و بسیاری از روایات در زمینه موضوعات مختلف که در کتاب‌های قبلی ذکر نشده؛ عنوان نموده است؛ مانند مبحث رجعت، جانشینان حضرت مهدی و آنچه بعد از وی روی می‌دهد.

جامعیتی که علامه در تاریخ الحجه دارد، در سه کتاب دیگر نیست. علامه از روش روایی استفاده کرده؛ هرچند در بحث‌های کلامی از کتاب شیخ طوسی فراوان نقل قول می‌کند. برخی از عناوین باب‌ها عبارتند از: ولادت حضرت مهدی، نام‌ها و لقب‌ها، صفات بارز و علامات، روایاتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه در باب حضرت مهدی علیه‌السلام، تصریح به امامت امام زمان علیه‌السلام از قول خداوند و از پدران، اخبار کاهنان به حضور حجت، اخبار معمرین تاریخ بشر، معجزات حضرت، علت غیبت امام زمان علیه‌السلام، فضیلت انتظار فرج، علامات ظهور، روز قیام حضرت و مباحث مربوط به رجعت.

در این پژوهش سعی بر این است که هدف علامه مجلسی در تاریخ نگاری، مصادر تاریخ الحجه روش و فهم احادیث تاریخی در اندیشه وی روشن گردد. علامه در مصادر تاریخ الحجه از منابع روایی، تفسیری، رجالی، تاریخی و ادبی بهره جسته و در فهم حدیث خود ابتدا به دنبال احراز صحت متن است که با روش گوناگون اثبات شده و سپس دنبال کشف معنای

حقیقی در ماورای واژه‌هاست. وی به معنا و فهم ظاهری بسنده نکرده است. لذا ساختار مقاله به دو بخش اصلی تقسیم می‌گردد: ۱. مصادر تاریخ الحجه؛ ۲. فهم احادیث تاریخی در اندیشه علامه مجلسی.

### پیشینه پژوهش

باتوجه به جست و جوهایی که درباره سابقه و پیشینه این پژوهش با عنوان «روایات تاریخ الحجه بحارالانوار مصادر و روش‌شناسی علامه مجلسی» در منابع و مأخذ صورت گرفته است؛ هیچ گونه پژوهشی که به روایات تاریخ الحجه بحارالانوار علامه مجلسی پرداخته باشد، مشاهده نشده؛ اما درباره روش علامه مجلسی در بحارالانوار آثاری چون مبانی و روش‌های فقه الحدیثی علامه مجلسی در بحارالانوار از عبدالهادی فقهی زاده، و آشنایی با بحارالانوار از احمد عابدی نگاشته شده است که اینان نیز به طور خاص مهدویت در بحارالانوار را مورد بررسی قرار نداده اند.

### هدف علامه مجلسی در تاریخ الحجه

بهترین منبعی که می‌تواند هدف علامه مجلسی را در نگارش آثار تاریخی به ما نشان دهد آثار مکتوب و موجود علامه مجلسی است. آنچه علامه مجلسی را وارد این عرصه کرده دو چیز بوده است:

۱. اعتقاد علامه به تشیع و دوازده امام و دفاع از حریم اهل بیت علیهم‌السلام

۲. جمع آوری کتاب‌های روایی و جلوگیری از، از بین رفتن آثار شیعی.

بهترین گواه و شاهد ما عباراتی است که از خود علامه در مقدمه عنوان شده و در نوشتار وی اعتقاد به شیعه بودن به صراحت دیده می‌شود. علامه در مقدمه کتاب بحارالانوار چنین بیان می‌کند:

از هر چشمه ای شربتی نوشیدم ... چون نیک اندیشیدم فهمیدم باید دانش را از چشمه صافی بجویم که سرچشمه آن وحی و الهام است: یک رشته آن قرآن مجید و دیگری آثار اهل بیت علیهم‌السلام است لذا در اخبار آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به فحص و

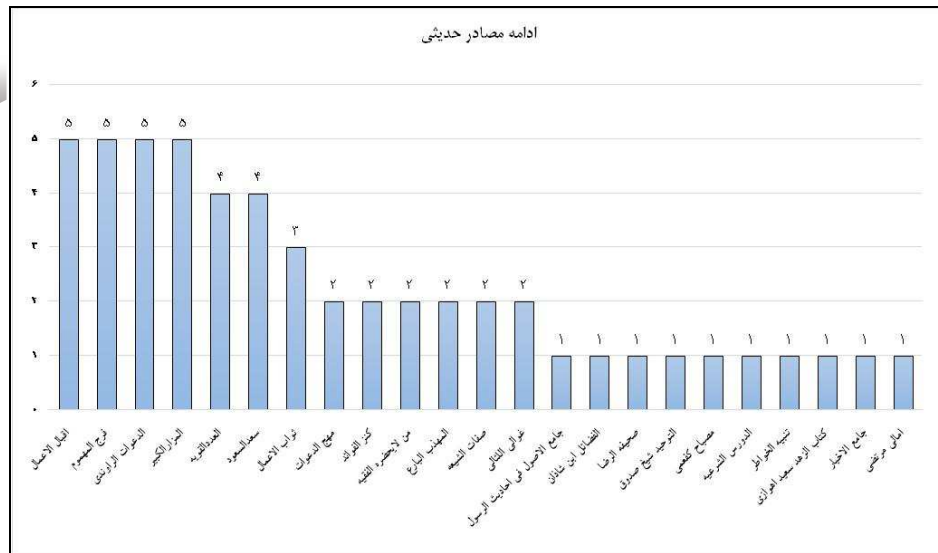
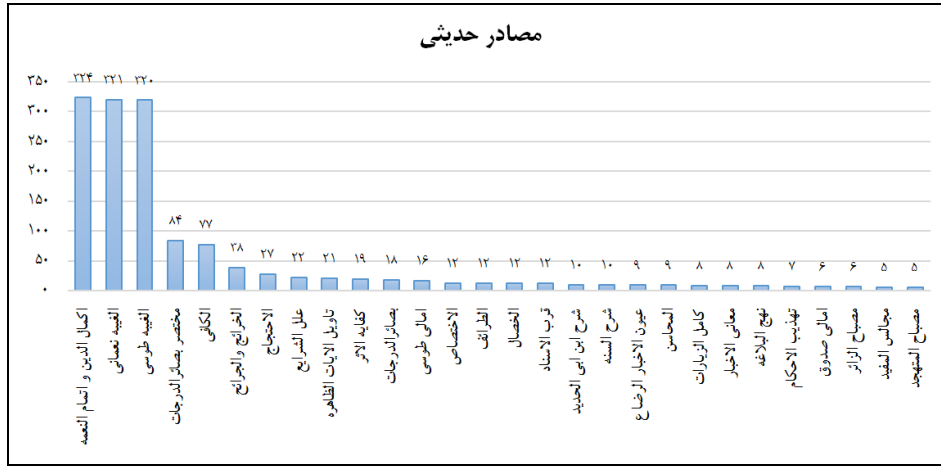
بحث پرداختم و اخبار آنان را کشتی نجات امت یافتم (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳) و در ادامه بیان می‌کند: بلاد مختلف را جست‌وجو کردم؛ بسیاری از اصول معتبره را جمع‌آوری نمودم و چون کتاب‌های مشهور خالی از آن بود و می‌توانست مدرک بسیاری از احکام قرار گیرد، مصمم شدم به جمع‌آوری آن اصول بپردازم که مبدا آن اصول از بین برود (همان: ۴).

### گونه شناسی و تحلیل مصادر

علامه مجلسی برای نوشتن تاریخ الحجه در کتاب بحارالانوار از کتاب‌های مختلف روایی، تفسیری، تاریخی و رجالی در بحار استفاده کرده است. همچنین در مقدمه بحارالانوار در فصل دوم به اعتبار سنجی کتاب‌ها می‌پردازد و در این فصل اطلاعات کتاب‌شناسی و رجالی ارزشمندی ارائه می‌کند. وی در صحت انتساب این کتاب‌ها به مولفان آن‌ها بحث و میزان اعتماد خود را بر نسخه‌های فراهم شده از آن آثار و چگونگی نقل مطلب از آن‌ها بیان کرده است. در ذیل کتاب‌هایی که علامه از حدیث، تاریخ، رجال و... استفاده کرده مشاهده می‌کنیم و میزان بهره‌برداری از هر کدام در نمودار مشخص گردیده است.

#### ۱-۱. روایی محض

علامه مجلسی تاریخ را با روش روایی بیان می‌کند؛ لذا بسیار از کتاب‌های روایی استفاده کرده است. در تاریخ الحجه از ۵۱ منبع روایی استفاده کرده که بیش‌ترین استفاده را از کتاب‌های ذیل است: اکمال الدین و اتمام النعمه (۳۲۴ روایت)، الغیبه نعمانی (۳۲۱ روایت)، الغیبه طوسی (۳۲۰ روایت)، مختصر بصائر الدرجات (۸۴ روایت)، الکافی (۷۷ روایت). که در ادامه نگاهی به اعتبارسنجی این منابع داریم:



### تحلیل

کتاب کمال الدین و تمام النعمه: تألیف محمد بن علی بن بابویه، معروف به شیخ صدوق (۳۸۱ق) است. این کتاب مورد توجه علمای شیعه بوده و در میان عالمان امامیه مورد اعتبار و ارجاع بوده است (آزادی، ۱۳۹۰: ۱۷۴). صدوق فردی بزرگوار، دارای حافظه قوی، آشنا به رجال حدیث و ناقد اخبار بوده و در میان قمیون کسی همانند او در حفظ و کثرت علم دیده نشده است (حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۷). برخی از علمای رجال متأخر، مراسیل وی را در حکم مسانید دانسته‌اند (آزادی، ۱۳۹۰: ۱۷۴).

کتاب غیبت شیخ طوسی: تألیف ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، معروف به «شیخ الطائفه»، یکی از بهترین و مهم‌ترین منابع شناخت امام زمان علیه السلام می‌باشد. شیخ آقابزرگ تهرانی در معرفی کتاب الغیبه در مقدمه این کتاب نوشته است: «یتضمن هذا الكتاب اقوى الحجج والبراهین العقلیه علی وجود الامام الثانی عشر...» (طوسی: ۲۱۷).

کتاب الغیبه نعمانی: تألیف ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر، کاتب نعمانی، معروف به ابن ابی زینب از مشایخ بلند مرتبت و والا منزلت حدیث شیعه (نجاشی، ۱۴۰۸، ش ۱۰۴۳)؛ کتاب وی از مهم‌ترین کتاب‌های روایی امامیه در موضوع ائمه اثنا عشر و غیبت دوازدهمین امام است. ملاک نعمانی در گزینش و نقل احادیث، حصول وثوق به صدور آنها از معصوم است لذا گاه در این اثر احادیثی از روای ضعیف نقل شده است؛ لیکن تعدد طرق روایات و وثوق به صدور آنها از معصوم، جبران کننده ضعف‌های احتمالی احادیث الغیبه نعمانی است (نادری، ۱۳۹۱: ۱۸۱).

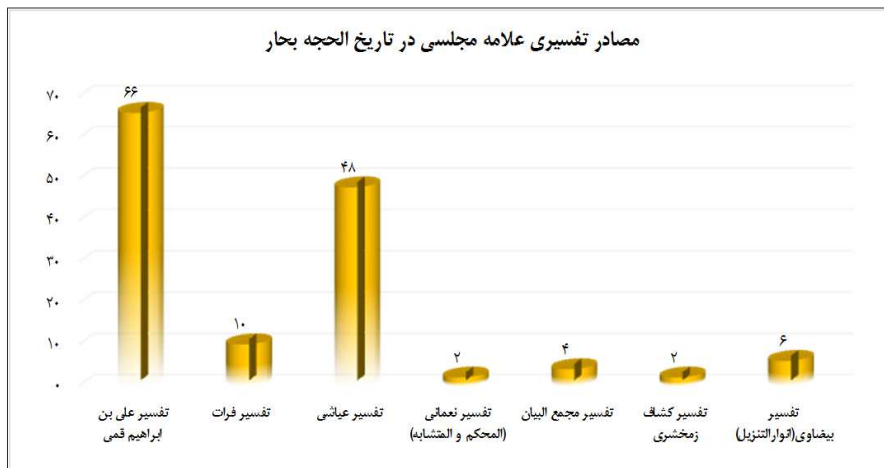
کتاب الکافی: تألیف محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی (م ۳۲۹ق) است. این کتاب یکی از مهمترین کتاب‌های حدیثی و نخستین کتاب از کتب اربعه شیعه است که از بالاترین درجه اعتبار برخوردار است؛ زیرا در حوزه ای مثل حوزه قم نوشته شده و مؤلفش متفکر دوران خودش بوده است و هدف را این‌گونه می‌گوید که تا قیامت، راهنمای همه دانش‌پژوهان باشد. یا خودش می‌گوید من فقط روایات صحیح را در این کتاب می‌آورم. این معیارها باعث می‌شود امتیاز این کتاب بالا برود.

آنچه مشخص است علامه از کتاب‌هایی که اعتبار آنها بیش‌تر است افزون‌تر نقل کرده و در نقل مطالب از کتاب‌هایی که اعتبار آنها کم‌تر است، دقت کرده است. هر چهار کتاب الغیبه طوسی و نعمانی و اکمال الدین و اتمام النعمه و کافی اعتبار بسیار بالایی دارند که در بخش روایی علامه بیش‌ترین روایت را از این کتاب‌ها بیان کرده است.

## ۲-۱. تفسیری

علامه مجلسی در تاریخ ائمه علیهم السلام از کتاب‌های تفاسیر روایی هم بهره برده است؛ چه تفسیر شیعی، چه تفسیر سنی. همان‌طور که در نمودار مشاهده می‌شود، علامه از تفاسیر

شیعی از تفسیر علی بن ابراهیم قمی (۶۶ روایت)، تفسیر عیاشی (۴۸ روایت)، تفسیر فرات (۱۰ روایت)، مجمع البیان (۴ روایت) تفسیر نعمانی (۲ روایت)؛ و از تفاسیر سنی از تفسیر بیضاوی (۳ روایت)، تفسیر کشاف زمخشری (۲ روایت) بهره برده است.



### تحلیل

تفاسیر شیعی که علامه از آن‌ها نقل کرده است، از تفاسیر متقدم به حساب می‌آیند. در واقع مولفان آن‌ها در عصر حضور امامان و یا بسیار نزدیک به ایشان می‌زیستند. علامه بیش از همه از تفاسیر قمی بهره برده است؛ تفسیری که مولف آن از عالمان بزرگ شیعه و از محدثان و فقیهان حوزه قم بوده و کلینی حدود نیمی از احادیث «الکافی» را از طریق او نقل کرده است. نجاشی در کتاب فهرست خود وی را به صراحت توثیق می‌کند و او را «ثبت، معتمد و صحیح المذهب» می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۸: ۲۶۰) و نجاشی و شیخ طوسی هر دو عالم کتاب شناس شیعه، به کتاب‌های علی بن ابراهیم و از جمله تفسیر او، طریق‌های متصل و معلوم دارند و طریق شیخ کاملاً مورد اعتماد است. از این رو طریق وصول کتاب به نسل‌های پس از مولف مشکل ندارد. لیکن نسخه در دسترس از تفسیر در بردارنده عبارت‌هایی است که انتساب دست کم بخشی از کتاب موجود را به «علی بن ابراهیم» تضعیف می‌کند. لذا روایات



به بررسی سندی و به ویژه متنی نیاز دارد که باید از طریق شیوه اعتبار سنجی محتوایی بررسی شود (مسعودی، ۱۳۹۲: ۲۵).

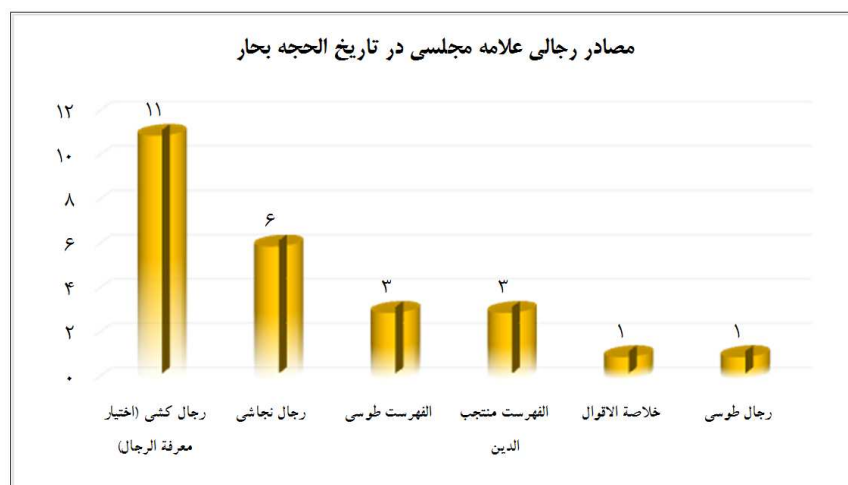
علامه پس از تفسیر قمی حدود ۴۸ روایت از تفسیر عیاشی در بحث تاریخ الحجه بیان داشته است. تفسیر عیاشی هم از تفاسیر کهن تشیع و به زمان ائمه نزدیک است و هم این که دو نسخه قدیمی از این تفسیر را علامه مجلسی دیده است. ابن ندیم، نجاشی و شیخ طوسی هر سه کتاب تفسیر وی را در صدر فهرست کتاب‌های او آورده اند (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳۵۰، ش ۹۴۴؛ طوسی، بی تا: ۳۹۶، ش ۶۰۵، ابن ندیم، ۲۰۰۹م: ۲۴۴). این کتاب به طریق وجاده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۳) و نویسندگان اسناد روایت را هنگام نسخه برداری حذف و کتاب را به مشکل جدی بی سند و مرسل بودن دچار می‌کند (مسعودی، ۱۳۹۲: ۲۸). البته گستردگی دانش عیاشی و منابع متعددی که از هر دو حوزه حدیثی شیعه و اهل سنت در اختیار بوده است، کتاب تفسیر او را از دیگر تفاسیر متقدم، متمایز و آن را به رغم بی سند بودن مقبول محدثان و مفسران متاخر پس از خود کرده است (همان).

علامه روایت اندکی هم از «تفسیر فرات» نقل می‌کند که موضوع تفسیر فرات بیش‌تر درباره آموزه‌های شیعی و فضایل اهل بیت است. درباره شخصیت مولف هیچ کس از رجال شناسان متقدم شیعه، مانند کشی، نجاشی و شیخ طوسی و حتی متاخران، ابن داوود و علامه حلی وی را معرفی نکرده‌اند. مشکل دیگر تفسیر فرات ضعف اسناد است که یا منقطع است و یا با حذف واسطه‌هاست.

چنان که دیده شد، علامه از تفسیر قمی و عیاشی بسیار نقل نموده که تفسیر قمی به اعتبار سنجی محتوایی نیازمند است و تفسیر عیاشی هم با بررسی صحت سندی بسیاری از روایاتش به گردونه اعتبار باز می‌گردد. علامه از تفاسیر دیگر چون مجمع البیان، المحکم و المتشابه، و تفاسیر سنی بسیار اندک در حد یک یا دو روایت نقل کرده که آن‌ها نیز در شرح احادیث می‌باشد.

### ۳-۱. رجالی

علامه برای تبیین احادیث از کتاب‌های فهرست نگاری و رجالی هم بهره برده است؛ داستان‌ها، روایت‌ها و نکاتی که برای شناخت کتاب‌ها و اشخاص رهگشا می‌باشد. برای نمونه (رک: مجلسی، ج ۵۱: ۳۰۷ و ج ۵۱: ۶۰۸)، گاهی هم از این کتاب‌های روایت و یا حدیثی بیان می‌کند که شاهد احادیث دیگر است؛ مانند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۸۴).  
علامه در تاریخ الحجه بحار از اختیار رجال کشی (۱۱ مرتبه)، رجال نجاشی (۶ مرتبه)، الفهرست طوسی (۳ مرتبه)، الفهرست منتجب الدین (۳ مرتبه)، خلاصة الاقوال علامه حلی و رجال طوسی (هر کدام یک مرتبه) استفاده کرده است.



### تحلیل

رجال کشی: محمد بن عمر بن عبدالعزیز (م حدود ۳۴۰)، معروف به کَشّی دارای کتاب رجالی مهمّی بوده که نخستین بار درباره رجال شیعه تدوین یافت و به «معرفة الرجال یا معرفة الناقلين عن الائمة الصادقين» معروف است.

شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی با اذعان به جایگاه علمی کشی و اعتبار کتاب، تلخیصی از آن که تنها شامل رجال شیعه بود، فراهم آورد و نام کتاب را «اختیار معرفة الرجال» گذاشت. کشی در کتاب رجال خود با ارائه مستندات داوری رجالی نشان می‌دهد که

قواعد و اصول شیعه اصالت دارند و اطلاعات آن گسترده می‌باشد. کتاب رجال کشی که در درون خودش روایات فراوان دارد، در حوزه حدیثی مشهور شیعه نوشته نشده و همین باعث می‌شود اعتماد به این کتاب کاهش پیدا کند.

**رجال نجاشی:** (م ۴۵۰) به دلیل تنوع اطلاعات و دقت مولف نزد رجالیون شیعه ممتاز بوده است. نجاشی عالمی دقیق و واقف بر وجود اغلاط و اشتباهاتی است که در رجال کشی بوده (رحمان ستایش، ۱۳۸۵: ۱۳۲) و در دانش انساب و تاریخ متبحر بوده است (همان: ۱۳۴). در عظمت و جایگاه علمی نجاشی همین بس که کتاب رجال او به عنوان بهترین منبع اولیه رجال شیعه قلمداد شده و عموماً دیدگاه او به عنوان قول فصل در بررسی روایان مورد توجه قرار می‌گیرد.

**رجال و فهرست طوسی:** تألیف ابو جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ق) از بزرگان شیعه در قرن پنجم هجری که از اصول اولیه رجال شیعه محسوب می‌شوند و مورد اعتماد بزرگان رجالی می‌باشد.

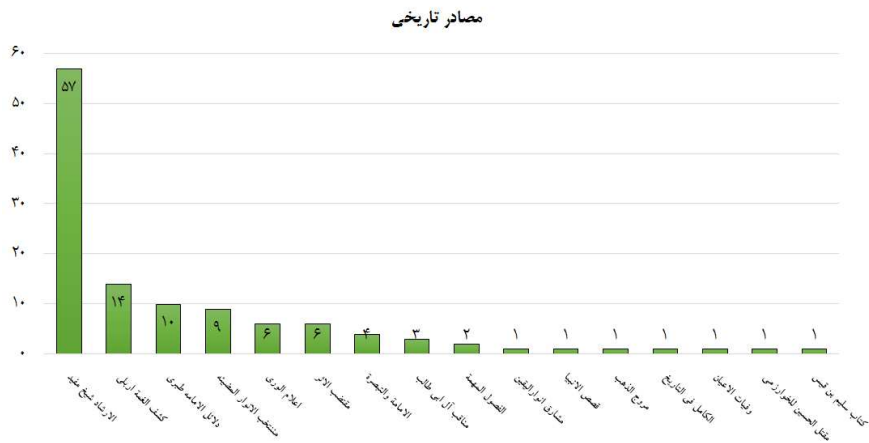
**فهرست منتجب الدین:** نام کامل آن «فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم» از شیخ منتجب الدین علی بن عبیدالله بن حسن بن بابویه قمی، از بزرگان شیعه در قرن ششم هجری (ولادت ۵۰۴- وفات، بعد از ۶۰۰ق) می‌باشد. در مورد اعتبار این کتاب به هیچ سخنی نیاز نیست؛ چرا که بزرگان وقتی در خصوص شخصیتی سرگردان شوند همین که در «الفهرست» توثیقی در مورد او بیابند، برای آن‌ها کافی است.

کتاب‌های رجالی ما منابعی برای دستیابی به اطلاعات رجالی است و دارای بالاترین درجه اعتبار هستند. علامه حتی در بیان تاریخ از این کتاب‌ها غافل نبوده و از آن‌ها یاری جسته است. در واقع این کتاب‌ها هم از جهت قدمت متعلق به قرن چهارم و پنجم هجری است و هم از جهت اعتبار شخصیت علمی مولفان آن‌ها از زمره علمای برجسته شیعه اند و هم دارای جامعیت نسبی هستند (همان: ۲۵)

#### ۴-۱. تاریخی

به دلیل پیوند حدیث و تاریخ از همان قرن‌های نخست که تاریخ شیعه از احادیث گرفته شده است بسیاری از تاریخ ما درباره ائمه از روایات گرفته شده و علامه از اکثر این کتاب‌ها

بهره جسته‌اند که بیش‌ترین بهره را از این کتاب‌ها برده‌اند: کتاب الارشاد شیخ مفید (حدود ۵۷ روایت)، کشف الغمه عن معرفه الامامه از علی بن ابی الفتح اربلی (۱۴ روایت)، دلائل الامامه طبری (۱۰ روایت)، منتخب الانوار المزیئه (۹ روایت) و ...



### تحلیل

**کتاب الارشاد:** تألیف محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، معروف به شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) مهم‌ترین نوشته‌ای است که در طول تاریخ امامیه از سوی یکی از متکلمان این مکتب در موضوع زندگانی ائمه علیهم‌السلام به صورت مجموعی نگاشته شده است. از این کتاب معتبرترین منابع روایی شیعه و از منابع دست اول درباره زندگانی ائمه علیهم‌السلام می‌باشد. شخصیت نویسنده این کتاب را می‌توان دارای رفیع‌ترین جایگاه در طول تاریخ امامیه دانست (صفری، ۱۳۸۶: ۱۶). علامه در مقدمه بحار الانوار درباره کتاب الارشاد می‌فرماید: «این کتاب از مولفش مشهورتر است.»

**کتاب کشف الغمة فی معرفة الائمه:** تألیف علی بن عیسی اربلی (متوفای ۶۹۲ ق) از عالمان شیعه قرن هفتم است. این کتاب در شرح حال، فضائل چهارده معصوم علیهم‌السلام نوشته شده و نویسنده در معرفی امامان شیعه علیهم‌السلام، استفاده از منابع اهل سنت را بر منابع شیعی مقدم دانسته و اهمیت بیش‌تر کتاب در بیان روایات از کتاب‌هایی است که برخی از آن‌ها امروزه در دست نیست.

علامه مجلسی رحمته الله از برخی کتاب‌ها زیاد روایت نکرده و علت آن را هم در مقدمه بیان داشته است، مانند کتاب مشارق الانوار، تالیف حافظ رجب برسی. علامه مجلسی درباره این کتاب می‌فرماید:

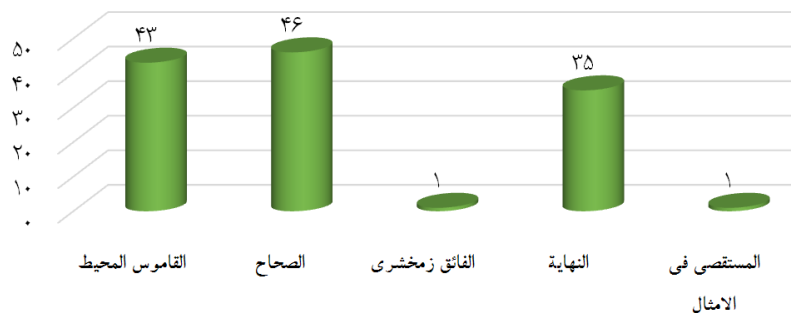
من به خاطر اشتغال برخی اشتباهات و آمیختگی‌ها بر روایاتی که او در نقل آن‌ها منفرد است، اعتماد نمی‌کنم... بلکه صرفاً از آن‌ها اخباری را برمی‌گزینم که از اصول معتبر اخذ شده‌اند. (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۴).

ایشان از کتاب سلیم بن قیس در تاریخ الحججه یک روایت بیش‌تر بیان نکرده است. شیخ مفید درباره کتاب سلیم بن قیس می‌فرماید:  
اصل این کتاب ثابت است؛ ولی به دستبرد دچار شده و شایسته اعتماد نیست (همان).

#### ۵-۱. ادبی

علامه مجلسی فقط به منابع شیعی تکیه نکرده و از منابع سنی هم استفاده کرده است و علل نقل از آن‌ها را شناسانده است. وی در این زمینه می‌نویسد:  
ماگاہ به کتاب‌های مخالفین خود (اهل سنت) نیز برای تصحیح الفاظ خبر و بیان معانی آن‌ها مراجعه می‌کنیم، مانند کتاب لغت صحاح جوهری (۶۴)، قاموس فیروزآبادی (۴۳)، نهایه جزری (۳۵)، الفائق و مستقصی الامثال زمخشری... (بحار، ج ۱: ۲۲-۲۳).

#### مصادر ادبی



## تحلیل

توضیح لغات و اصطلاحات و مباحث ادبی روایات و احادیث خود راهی است که به فهم درست احادیث منجر می‌گردد و علامه به این مهم اشاره داشته است و در صورت برخورد به واژهٔ مشکلی به کتاب‌های مربوط مراجعه می‌کرد. علامه از سه کتاب لغوی مهم متعلق به قرن چهارم و هفتم و نهم فراوان استفاده کرده است: صحاح اللغة، از اسماعیل بن حماد جوهری (م ۳۹۳)؛ القاموس المحیط، نوشته محمد بن یعقوب فیروزآبادی (م ۸۱۶) و در میان کتاب‌های غریب الحدیث، از النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، نوشته ابن اثیر جوزی (۶۰۶). این سه از مهم‌ترین معاجم زبان عربی به شمار می‌آیند. سیوطی کتاب صحاح اللغة جوهری را دقیق‌ترین کتاب عرب می‌داند. فیروزآبادی که دلیل نامگذاری کتاب خود را چنین بیان کرده است: «آن را القاموس المحیط نامیدم چون دریای عظیمی از لغات را دربر می‌گیرد»؛ در مورد معنایی که برای لغت ذکر کرده فراوان به قرآن کریم و احادیث نبوی استدلال می‌کند.<sup>۱</sup> جزری هم در النهایة احادیث غریبی را که در متون و منابع دینی پراکنده است، گرد آورده و به شرح و توضیح آن‌ها از جهت لغوی پرداخته است.

## جمع بندی

علامه مجلسی در هر دسته از مصادر روایی، تاریخی، تفسیری، رجالی و ادبی سعی کرده از منابعی که دارای بالاترین اعتبارند استفاده کند. وی از کتاب‌هایی که از جهت قدمت به قرن‌های اولیه متعلق است و هم از جهت اعتبار شخصیت علمی مولفان شخصیت‌های ویژه علمی هستند فراوان استفاده کرده و از برخی کتاب‌ها که آن‌ها را بر اشتباهات و آمیختگی مشتمل می‌داند، کم‌تر نقل می‌کند و اگر هم نقل کند اخباری را برمی‌گزیند که از اصول معتبر اخذ شده است.

۱. به‌طور مثال در مورد کلمه «وقب» یکی از معانی آن را دخل می‌داند و در این مورد به آیه (غاسقٍ اذا وقب) استشهاد می‌کند: «از شر هر موجود شرور هنگامی که شبانه وارد می‌شود، به خدا پناه می‌برم».

در بحث روایی از سه کتاب «الغیبه طوسی»، «الغیبه نعمانی» و «اکمال الدین» شیخ صدوق بهره برده است که هر سه مولف از عالمان بزرگ شیعه و کتاب‌های آن‌ها مشهور می‌باشند و از اعتبار بالایی برخوردارند. در رجال و تفسیر و ادبی و تاریخی نیز از کتاب‌های معتبر بهره برده است و کتاب‌هایی چون تفسیر قمی هم که تردیدهایی نسبت به آن می‌باشد، به اعتبارسنجی محتوایی نیازمند است.

## ۲. فهم احادیث تاریخی در اندیشه علامه مجلسی

علامه مجلسی در بررسی روایات تاریخ الحجه برای رسیدن به فهم احادیث، ابتدا صحت متن روایت را احراز و تلاش می‌کند متن معیار فاقد هرگونه تحریف را به دست آورد و فهم را بر آن استوار کند. بعد از دریافت فهم متن با قرینه‌های گوناگون مقامی و کلامی به دنبال مراد جدی گوینده می‌باشد. در واقع به فهم ظاهری متن بسنده نکرده و به دنبال کشف مراد جدی گوینده است. لذا در ادامه ذیل سه عنوان صحت متن، فهم متن و فهم مقصود بررسی روایات تاریخ الحجه علامه مجلسی را بیان می‌کنیم.

### بررسی صحت متن (متن معیار)

نخستین مرحله پیش از ورود به فهم متن، احراز صحت متن منقول روایت است. از این رو علامه مجلسی نخست به بررسی صحت متن روایت‌های مورد بحث می‌پردازد و در مرحله بعد آن‌ها را شرح می‌دهد. وی برای احراز صحت متن از روش‌های فرعی زیر بهره می‌گیرد:

### ۱. توجه به نسخه‌های گوناگون

دستیابی به نسخه‌های متعدد یکی از بهترین راه‌های احراز صحت متن و اطمینان نسبی برای دریافتن متن اصلی می‌باشد. باتوجه به نبود امکانات نشر و رواج نسخه برداری در قرون گذشته، احتمال ورود آسیب‌های مختلف در متن روایات، فراوان دیده می‌شود. علامه مجلسی به اختلاف نسخه‌ها توجه زیادی دارد و از ویژگی‌های ایشان این است که برای تحصیل نسخه‌های خطی تصحیح شده و کتاب‌های روایی بسیار دقیق و کوشا بوده و واقعا بهترین نسخه‌ها را تهیه کرده است (عابدی، ۱۳۷۸: ۹۶)؛ چرا که مهم‌ترین نکته در تصحیح متن،

اطمینان از نسخه‌هایی است که متن از آن‌ها اخذ می‌شود. علامه نسخه‌های مختلف را مقایسه و مقابله می‌کرد. ایشان، در مواردی که تفاوت نسخ، موجب تفاوت معانی می‌شوند، اختلاف نسخه و معانی آن‌ها را تذکر می‌دهد. علامه در ذیل روایتی پس از مقابله با نسخه‌های دیگر، چنین بیان داشته است: کانت النسخ مصحفه محرّفة فی أكثر ألفاظها (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۸۹)؛ و یا در روایت‌های مختلف کلمه مورد اختلاف را بیان می‌کند: «... فَسَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَبْقَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةً شَرَفِيَّةً...» (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۴۷).

علامه بیان می‌کند در بعضی از نسخه‌ها به جای تبقر، بالنون و الفاء ای تنفر آمده است و یا در مواردی اختلاف اسامی ناقلان روایت را از اشتباه ناسخان دانسته است (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۳۱۴).

## ۲. توجه به تصحیف در روایات

«مصحّف» حدیثی را گویند که قسمتی از سند یا متن آن به کلمه یا عبارت مشابه آن تغییر یافته باشد (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۲۳۷). «تصحیف» به هر شکلی که در متن حدیث رخ دهد به فهم درست و درک مقصود اصلی گوینده آن صدمه خواهد زد. یکی از راه‌های شناخت تصحیف در متن، مراجعه به نسخه‌ای مختلف از یک متن است (شبییری، ۱۳۷۵: ۲۰). همان‌طور که بیان شد، علامه پس از مقابله با نسخه‌های دیگر مصحف بودن حدیث را بیان می‌کند و گاهی هم اگر متن حدیثی با مسلمات در تضاد باشد، بیان می‌کند:

روایتی است از رسول خدا ﷺ که می‌فرماید:

... اسْمُهُ اسْمِي وَ اسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي يَمَلُّ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَّيْتُ ظُلْمًا وَ جَوْرًا؛

علامه می‌فرماید:

اگر گفته شود، اسم پدر مهدی علیه السلام با نام پدر پیغمبر تطبیق نمی‌کند؛ خود چند جواب داده است؛ اما بهترین جوابی که خود پذیرفته، این است: «ابی» تصحیف «ابنی» است (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۸۰).

۱. موارد بیشتر رک: بحار الانوار، ج ۵۱: ۴۰ و ۳۰۰، ج ۲۱: ۳۳؛ بحار الانوار، ج ۵۲: ۳۰ و ۴۰.



### ۳. توجه به تقطیع روایت‌ها و افتادگی در متن

یکی دیگر از روش‌های علامه رعایت اصل اختصار است که یکی از ویژگی‌های برجسته کتاب بحارالانوار علامه مجلسی است. علامه برای جلوگیری از طولانی شدن مجموعه حدیثی خود، جاهایی که متن یا سند حدیث با حدیث قبلی شبیه است با کلمه «مثله» بیان می‌کند<sup>۱</sup> و یا اگر حدیث را تقطیع کرده باشند از آن خبر می‌دهد و محل اصلی نقل آن را هم بیان می‌کند.<sup>۲</sup> علامه از افتادگی در متن هم خبر می‌دهد:

نی، [الغیبة للنعمانی] ابْنُ عَقْدَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ التَّمِيمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ نُبَاتَةَ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيّاً يَقُولُ إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ الْقَائِمِ سِنِينَ خَدَاعَةٌ يُكَذَّبُ فِيهَا الصَّادِقُ وَ يُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ وَ يَقْرَبُ فِيهَا الْمَاحِلُ وَ فِي حَدِيثٍ وَ يَنْطِقُ فِيهَا الرَّؤُوبِيضَةُ قُلْتُ وَ مَا الرَّؤُوبِيضَةُ وَ مَا الْمَاحِلُ قَالَ أَمَا تَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ قَوْلُهُ وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ قَالَ يُرِيدُ الْمَكْرَ فَقُلْتُ وَ مَا الْمَاحِلُ قَالَ يُرِيدُ الْمَكَارَ

در ذیل این روایت علامه چنین بیان می‌کند:

لعل فی الخیر سقطا؛ گویا از روایت چیزی افتاده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۲۴۶).

### فهم متن

پس از اطمینان از صحت متن روایات؛ سراغ فهم متن می‌رویم. متن یک حدیث، حاوی لغات و اصطلاحاتی است که برای دستیابی به فهم اولیه روایت، ناگزیر باید آن‌ها را بفهمیم. علامه مجلسی برای فهم متن از مواردی چون معنانشناسی واژه، بررسی واژه‌های غریب، بلاغت، کنایه و شعر بهره برده و گاهی هم برای فهم احادیث به تشکیل خانواده احادیث پرداخته است.

۱. ج، [الإحتجاج] عن حنان بن سدير مثله، بحارالانوار، ج ۵۱: ۱۳۳، ج ۲۱: ۱۰۱. باب سوم حدیث اول، بحارالانوار، ج ۵۱: ۱۵۰، ج ۲۱: ۱۱۵، باب هفتم، حدیث اول.
۲. بحارالانوار، ج ۵۱: ۶۶، ج ۲۱: ۵۴ (باب ششم، حدیث سوم)، أقول قد مضى كثير من الأخبار فی باب النصوص علی الاثنی عشر و بعضها فی باب علل أسمائهم، بحارالانوار، ج ۵۲: ۹۳.

## غریب الحدیث مهدویت

برای دستیابی به معنای لغوی، بهترین روش، مراجعه به کتاب‌های لغت است. همان‌طور که در مصادر ذکر شد، علامه برای تبیین لغات به طور عمده از الصحاح جوهری، قاموس المحيط فیروزآبادی، النهایه ابن اثیر جزری استفاده کرده که ما را در رسیدن به معنای صحیح تر رهنمون می‌سازد. علامه معنای لفظ «جران» را از کتاب قاموس المحيط فیروز آبادی بیان کرده است:

الجران باطن العنق و منه حتی ضرب الحق بجرانه أی قر قراره و استقام کما أن البعیر إذا برک و استراح مد عنقه علی الأرض (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۶۸).

یا در روایت دیگر که گویای برطرف شدن سختی و گرفتاری از روزگار پس از ظهور حضرت مهدی علیه السلام است معنای عبارت «یذهب الزمان الکلب» را از کتاب النهایه ابن جزری استفاده کرده است:

قال الجزری کلب الدهر علی أهله إذا ألح علیهم و اشدت (همان: ۵۶۱).

و در روایت دیگری «میدح البطن» را از کتاب قاموس معنا کرده است:

«أی واسعة و عریضة قال الفیروزآبادی البداح کسحاب المتسع من الأرض أو اللینة الواسعة و البدح بالكسر الفضاء الواسع و امرأة بیح بادن و الأبدح الرجل الطویل السمین...» (همان: ۲۹).

علامه برخی از واژه‌هایی هم که در روایت آمده است و به نظر مبهم می‌آید با توجه به

اطلاعات بیرونی خود شرح می‌دهد؛ مانند روایتی که علائم قائم را بیان می‌کند:

شَامَةٌ بَیْنَ کَتِفَیْهِ مِنْ جَانِبِهِ الْأَیْسَرِ تَحْتَ کَتِفَیْهِ وَرَقَةٌ مِثْلُ وَرَقَةِ الْأَسِ بْنِ سِتَّةٍ وَابْنُ خَیْرَةَ الْإِمَاءِ؛ در سمت چپ شانه‌های او خالی است و هم در زیر شانه‌هایش نشانه‌ای است چون برگ درخت آس فرزند شش می‌باشد و مادرش بهترین کنیزها است (همان: ۳۵).

علامه در توضیح این روایت چنین بیان می‌کند:

در این روایت و سایر روایات که می‌فرماید امام فرزند شش می‌باشد ابن سته یا مقصود وقت رسیدن امام زمان علیه السلام به مقام امامت است که شش ساله بوده، و یا پدران حضرت جمعا شش اسم داشته‌اند: محمد، علی، حسین، جعفر، موسی، حسن، این موضوع برای هیچ یک از ائمه حاصل نشده است و... (همان).

گاهی اوقات هم اطلاعاتی پیرامون محل، شهر و... ارائه می‌دهند: در روایت استاباد آمده است و علامه ذیل این روایت بیان می‌کند که شاید «استاباد» همان جاست که امروز به اسد آباد معروف می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۴۲) و یا در روایتی که از کتاب غیبت نعمانی از امام صادق علیه السلام بیان شده است که صاحب الامر از نظرها غایب است؛ چون چاره ای ندارد و طیبه برای منزل کردن چه جای خوبی است؛ علامه در ذیل این روایت بیان می‌کند که «طیبه» اسم مدینه طیبه است (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۳۸۹-۳۹۰).

### توجه به بلاغت

علامه علاوه بر معنای لغوی بر این آگاه است که برای رسیدن به فهم هر متن باید اصول و قواعد زبان آن متن را کشف کرد و به آن اشراف داشت. وی در شرح احادیث بعد از معنای لغت در مواضع متعدد به قواعد صرفی و نحوی دقت دارد؛ از جمله علامه به ارجاع ضمیرها که بر معنا تاثیر می‌گذارد، دقت داشته و بیان می‌کند که مرجع ضمیر به چه کسی برمی‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۳۲۶)، و یا به قواعد عربی مانند استفهام انکاری توجه دارد که این بر درک معنا خیلی مؤثر است. برای نمونه می‌بینیم: شخصی خدمت امام صادق علیه السلام می‌رسد و می‌پرسد: شما صاحب ما هستید؟ حضرت می‌فرماید: من صاحب شما هستم؟ آن‌گاه پشت بازوی مبارکش را گرفت و فرمود: من پیرمردی سالخورده‌ام صاحب شما جوانی نارس است. علامه ذیل این روایت چنین بیان می‌کند: «من صاحب شما هستم» استفهام انکاری است (یعنی صاحب الامر نیستم) (همان: ۲۸۰)؛ یا در روایت‌های دیگر علامه حتی نقش کلمات مانند حال را بیان می‌کند (همان: ۹۱).

روایات ائمه از فصاحت و بلاغت سرشار و به همه گونه زیبایی‌های لفظی و معنوی آراسته است، گونه‌هایی چون استعاره و کنایه... همه از موارد صنایع ادبی است (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۰۱). علامه به این صنایع هم عنایت داشته است. برای نمونه در روایت آمده است: «... أَلْفَرَجَ مِنْ تَحْتِ أَقْدَامِكُمْ...» علامه بیان می‌کنند که انتظار فرج از زیر قدم کنایه از نزدیکی فرج و آسانی حصول آن است؛ یعنی در آن زمان‌ها در عین این که باید در انتظار فرج به سر

ببرید، از آمدن آن حضرت هم مایوس نباشید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۱۵۹). در نمونه‌های دیگر منظور از «اختلاف سنین» قحطی و خشکسالی است، یا این که کنایه از حوادثی است که در آن سال‌ها پدید می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۲) و یا در روایتی واژه «بنو مرداس» به کار رفته است. علامه بیان می‌کند این کنایه از «بنی عباس» است؛ زیرا مردی در میان صحابه بود که او را «عباس بن مرداس» می‌گفتند (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۴۴۷).

### بهره‌مندی تاریخی از متون ادبی (استفاده از شعر)

در برخورد با مطالعه تاریخی ما با متن مواجه هستیم. در متن مهم این است که بتوان از آن متن استفاده تاریخی کرد و لازم نیست الزاما خود آن متن یک متن تاریخی باشد؛ مثلاً حتی از این شعر حافظ «عشقت رسد به فریاد تا خود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت» می‌توان فهمید که در زمان او قرائت‌های مختلف رواج داشته است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۵). همچنین علامه اشعاری را از دیوان امام علی علیه السلام ذکر کرده که خود بر تاریخ دلالت دارد و گویای به قدرت رسیدن حضرت مهدی علیه السلام و به عدل حکومت کردن وی می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۱۳۲):

بُنِي إِذَا مَا جَاشَتْ التُّرُكُ فَانْتَظِرْ      وَلَايَةَ مَهْدِيٍّ يَقُومُ فَيَعْدِلُ  
وَذَلَّ مُلُوكَ الْأَرْضِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ      وَبُيْعَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْدُ وَيَهْزَلُ  
صَبِيٍّ مِنَ الصَّبِيَّانِ لَا رَأَى عِنْدَهُ      وَلَا عِنْدَهُ جِدٌّ وَلَا هُوَ يَعْقِلُ  
فَثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ الْحَقُّ مِنْكُمْ      وَبِالْحَقِّ يَا أَيُّكُمْ وَبِالْحَقِّ يَعْملُ  
سَمِيٌّ نَبِيُّ اللَّهِ نَفْسِي فِدَاؤُهُ      فَلَا تَحْذَرُوهُ يَا بَنِيَّ وَعَجَّلُوا

### تشکیل خانواده حدیث

احادیثی که هم مضمون و مرتبط هستند و وجه اشتراک اصلی آن‌ها نظر داشتن به یک موضوع محوری است؛ می‌توانند با هم تشکیل یک خانواده حدیث دهند. از این طریق می‌توان معنای سخن معصوم را دریافت. علامه مجلسی هم در فهم احادیث از احادیث دیگر یاری گرفته که این همان خانواده حدیث است. برای نمونه علامه روایتی که مادر حضرت

مهدی علیه السلام را «فرزند کنیزی سیاه» معرفی کرده است<sup>۱</sup> با روایات وارد در این موضوع مخالف می‌داند<sup>۲</sup> (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۱۶۲). موارد بسیاری در بررسی مدت غیبت صغرا (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷) تاریخ ولادت (همان: ۴) است که علامه با قراردادن روایت‌های مختلف کنار هم به نتیجه رسیده است.

### فهم مقصود

فهم مقصود دست یافتن به معنای واژه‌ها و ترکیب آن‌هاست که در گرو گردآوری همه قرینه‌ها، اعم از قرینه‌های داخلی و خارجی، لفظی و مقامی و نیز توجه به احادیث متعارض است (مسعودی، ۱۳۸۹: ۶۹). علامه در فهم مقصود از طریق گردآوردن قرینه‌های حدیثی، مانند آیات قرآن کریم، عقل، احادیث دیگر اهل بیت علیهم السلام، و توجه به احادیث معارض به دنبال کشف مراد جدی و مقصود اصلی معصوم می‌باشد. به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

### عنایت به میراث حدیثی پیشینیان

علامه در بحارالانوار از نظریات و ایده‌های عالمان و محدثان و مورخان بهره بسیار برده است و با ذکر نام آن‌ها ایده‌های آنان را بیان می‌کند. برای نمونه علامه مجلسی ذیل آیه ۱۰۵ سوره انبیاء: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ»؛ نظر علی بن ابراهیم قمی را بیان می‌کند که «ذکر» را تمام کتاب‌های آسمانی می‌داند. بنابراین، معنی آیه این است: قبل از زبور نیز در کتاب‌های آسمانی نوشتیم. مفسرین دیگر گفته‌اند: «ذکر» تورات است و نیز گفته شده که «زبور» نوع کتاب‌های آسمانی و «ذکر» لوح محفوظ است (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۳۸).

نمونه‌های دیگر: علامه در باب دوازدهم تاریخ الحجه بحار نظریه شیخ طوسی را درباره اثبات وجود اقدس امام زمان علیه السلام از کتاب غیبت بیان می‌کند و به بیان اشکالات و پاسخ آن‌ها

۱. إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ فِيهِ سِنَّةٌ مِنْ يُوسُفَ بْنِ أُمَّةٍ سَوْدَاءَ؛ صاحب الامر سنتی از یوسف دارد، او فرزند کنیزی سیاه است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۲۹۱).

۲. برای دیدن روایات مراجعه کنید به مقدمه کتاب ترجمه مهدی موعود علی دوانی در بحث راجع به مادر امام زمان علیه السلام.

پرداخته و نیز از سخنان سید مرتضی در کتاب شافی درباره علت غیبت امام زمان و این که غیبت امام لطف است؛ سخن می گوید (همان: ۱۲۷ و ۱۵۸). در باب چهاردهم معمرین از کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق بسیار بهره برده است و پاسخ سید مرتضی به ایراد مخالفین درباره طول عمر را بیان می کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۲۸۷). علامه برای تایید روایی از کتاب های تاریخی مانند ابن خلکان بهره برده و بیان کرده که به عقیده شیعه امام زمان که امام دوازدهمین است، زنده می باشد و شیعیان او را منتظر و قائم و مهدی می نامند (همان: ۲۱). و یا از کتاب های دیگری مانند الفصول المهمه، الدروس شهید اول مطالبی عنوان می کنند. (همان: ۲۳). در نمونه ای دیگر علامه برای فهم بخشی از روایت «خَرَابُ الْبَصْرَةِ عَلَى يَدِ رَجُلٍ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ يَتَّبِعُهُ الزُّنُجُ...»؛ شهر بصره به وسیله شخصی از نسل تو که پیروان زنگیان می باشند، خراب شود.<sup>۱</sup> از کتاب های تاریخی چون نهج البلاغه ابن ابی الحدید، کامل ابن اثیر و مروج الذهب مسعودی بهره برده است (همان: ۵۵ - ۵۷).

#### مرجعیت قرآن در فهم حدیث

قرآن معیار اصلی سنجش محتوای احادیث و مهم ترین مأخذ و مرجع مورد استفاده در دستیابی به فهم صحیح از روایات است. علامه مجلسی از آیات قرآن در موارد متعددی برای رسیدن به فهم صحیح از حدیث استفاده می کند. وی در بسیاری از موارد آیات قرآن را شاخص فهم حدیث شناسانده است. در واقع برداشت درست و صحیح از حدیث را با توجه به مفاهیم آیات قرآنی بیان کرده است. برای نمونه بر اساس حدیثی از پیغمبر ﷺ پرسیدند: آیا شیعه از وجود قائم در مدت غیبتش، بهره مند می شود؟ حضرت فرمود: آری؛ به خداوندی که مرا به پیغمبری مبعوث گردانیده؛ آن ها از وجود او منتفع می شوند و از نور ولایتش در طول غیبت استضاء می کنند؛ چنان که از آفتاب پشت ابر استفاده می برند.» علامه در توضیح روایت به آیه ۳۳ سوره انفال استناد می کند و می فرماید: اگر آن ها نبودند مردم به وسیله اعمال زشت مستحق انواع عذاب

۱. اشاره به داستان «صاحب الزنج» است که در بصره قیام کرد.

الاهی بودند؛ چنان که خداوند فرموده است: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ  
... (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۳۴۴).

علامه آیاتی از قرآن (حدود ۶۶ آیه) را که در روایت‌های مختلف تأویل آن را به امام  
زمان علیه السلام دانسته از کتاب‌های مختلف تفسیری در باب پنجم از تاریخ الحجه بیان کرده است  
که نمونه ای از آن را می‌نگریم: از کتاب تفسیر قمی در ذیل آیه هشتم سوره هود: «وَلَكِنَّ  
أَخْرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ...»، آمده است: «امه معدوده» اصحاب قائم آل محمد  
است که سیزده نفر می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۴۴).

علامه با توجه به این که بطون آیات در یک سطح نیستند و برخی نسبت به برخی دیگر از  
عمق و ژرفای بیش‌تر برخوردارند؛ در بررسی روایات به این امر، یعنی مراتب بطون آیات و  
دشواری فهم آنها توجه داده است. به عنوان نمونه، در روایتی از علی علیه السلام معنای آیه شریفه  
«أَنْ أَشْكُرَ لِي وَ لِوَالِدِيكَ؛ این که از من و از پدر و مادر سپاسگزاری کنی» (لقمان: ۳۱)؛ سؤال  
شد. ایشان در پاسخ فرمود:

الْوَالِدَانِ لِلدَّانِ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُمَا الشُّكْرَ، هُمَا اللَّذَانِ وَكَدَا الْعِلْمَ وَ وَرَثَا الْحُكْمَ...؛  
مقصود از والدین که خداوند، سپاسگزاری از آنان را لازم دانسته، کسانی هستند  
که دانش می‌آفرینند و حکمت را به میراث می‌گذارند.

علامه مجلسی در تبیین این روایت چنین آورده است:

... والتأویل الوارد فی الخبر من أغرب التأویلات، علی تقدیر صدوره عنهم علیهم السلام،  
من البطون العمیقة البعیده عن ظاهر اللفظ و علمه عند من صدر عنه؛ تأویلی که  
در این روایات آمده، از پیچیده‌ترین تأویل هاست و اگر اصل صدور آن‌ها را از  
اهل بیت علیهم السلام بپذیریم، باید آن را از جمله بطن‌های عمیق قرآن بدانیم که از  
معنای ظاهری لفظ دور بوده و آگاهی از آن نزد ائمه علیهم السلام است.

چنان که پیداست، ایشان، تأویل پدر و مادر مورد اشاره در آیه شریفه را به بنیان گذاران  
علم و حکمت، تأویل غریب و ناآشنا دانسته و عمیق بودن بطن آیه را از جهت دور بودن آن  
از ظاهر لفظ بر شمرده است. ایشان در جایی دیگر، تأویل چاه تعطیل شده و قصر برپا را - که  
در آیه شریفه «وَبِئْسَ مَعْطَلَةٌ وَ قَصْرٌ مَشِيدٌ» (حج: ۲۲)، آمده؛ به ترتیب، به امام خاموش و امام

گویا تفسیر شده است نیز، از جمله تأویل‌های غریب و نامأنوس دانسته است. مقصود ایشان از تأویل غریب، ژرفای عمیق باطن آیه است که از دسترس ظاهر دور است و در روایت به آن اشاره شده است (نصیری، ۱۳۸۰: ۳).

### عقل باوری

بحارالانوار که دایرة المعارف علوم نقلی شیعه است، از مسائل عقلی بیگانه نبوده و مجموعه‌ای از دانش معقول و منقول را در خود جای داده است (نورالدین، ۱۳۸۸: ۲۵۳). علامه مجلسی در آثار خود به نقل به تنهایی بسنده نکرده، بلکه ادله عقلی را نیز بیان کرده، برای عقل شش معنی ذکر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۹۹). علامه مجلسی معتقد است که عقل باید در ذیل وحی حرکت کند و در غیر از مباحث اولیه (که در آن‌ها عقل مستقل عمل می‌کند) در مابقی موارد عقل باید در کنار وحی و در ذیل نور وحی حرکت کرده و به فهم و تبیین آن بپردازد. علامه در جلد هفتم بحارالانوار برخی از مبانی شیعه را در اعتقاد به ائمه علیهم‌السلام اثبات می‌کند؛ از جمله ضرورت احتیاج به امام؛ امامت با تعیین و نص؛ لزوم شناخت امام و وجوب اطاعت امام.

ایشان برای اثبات وجود امام زمان و طولانی بودن عمر ایشان از کتاب کشف الغمه اربلی علاوه بر ادله نقلی ادله عقلی را عنوان می‌کند:

پاسخ کسی که از راه طول زمان غیبت، منکر مهدی علیه‌السلام شده است به دو گونه است: نقلی و عقلی... (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۷۷).

نمونه دیگر در باب دوازدهم تاریخ الحجه علامه مجلسی گفتار شیخ طوسی را در زمینه اثبات غیبت وجود اقدس امام زمان بیان می‌کند و به رد عقیده کیسانیه، ناووسیه، واقفیه و رد عقائد باطل فرقه‌های گمراه درباره آن حضرت پرداخته، اشکالات را مطرح و پاسخ‌ها را بیان می‌کند (همان: ۱۲۷-۱۵۸) و در آخر خود علامه بیان می‌کند:

به نظر ما خوب است که پاسخ مخالفین را بدین گونه بدهیم که لطف در صورتی شرط تکلیف است که مشتمل بر مفسده‌ای نباشد. درباره امام زمان علیه‌السلام هم می‌گوییم:



ممکن است آشکار بودن حضرت برای معتقدان مشتمل بر مفسده عظیم باشد؛ به طوری که موجب استیصال و احتیاج آن‌ها شود و ناگفته معلوم است که ظاهر بودن امام با این حالت برای معتقدین به حضرتش لطف نیست» (همان: ۱۵۹).

### اختلاف و تعارض

اختلاف اخبار و تعارض به تنافی و ناسازگاری در مفاد و مدلول خبرها و روایات اطلاق می‌شود که خود اسباب و عوامل متعددی دارد (دلبری، ۱۳۸۶: ۳۵-۴۰). اگر در سخنان معصومین علیهم‌السلام توهم تناقضی حس شود، از باب علل مختلف می‌باشد؛ چنان‌که امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند:

بدانید که سخن شاخه‌ها و حالت‌های گوناگونی دارد... و کلام تحت تأثیر حالت‌های گوناگون است (مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

لذا اختلاف و تعارض از دانش‌های مهم حدیثی است که شناخت آن برای عالمان و دانشوران ضروری است. علامه مجلسی در ذیل روایات به این مهم توجه داشته و در مواردی به برطرف نمودن این اختلاف و تعارض سعی دارد. برای نمونه علامه روایاتی از کتاب‌های کافی و کمال الدین بیان کرده که تولد حضرت حجت را در سال ۲۵۵ هجری بیان کرده است: «کاء [الكافی] وُلِدَ عليه‌السلام لِلنُّصَفِ مِنْ شَعْبَانَ سَنَةِ خَمْسٍ وَ خَمْسِينَ وَ مِائَتَيْنِ» (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۷) و در روایت دیگر که آن هم از کتاب کمال الدین شیخ صدوق رحمته‌الله و غیبت شیخ طوسی رحمته‌الله است، تولد حضرت را در سال ۲۵۶ هجری بیان کرده است:

ک، [کمال الدین] جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ غَامِرٍ عَنِ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ خَرَجَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عِندَ قَتْلِ الزُّبَيْرِيِّ هَذَا جَزَاءً مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي أَوْلِيَائِهِ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْتُلُنِي وَ لَيْسَ لِي عَقِبٌ فَكَيْفَ رَأَى قُدْرَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ وُلِدَ لَهُ وَ سَمَاهُ مُحَمَّدٌ سَنَةَ سِتِّ وَ خَمْسِينَ وَ مِائَتَيْنِ؛ در کتاب کمال الدین از معلی بن محمد روایت نموده که گفت: از امام حسن عسکری علیه‌السلام نقل شد که زمانی که زُبیری به قتل رسید حضرت فرمود: این است پاداش کسی که نظر رحمت حق را نسبت به اولیایش دروغ دانست و گفته بود مرا خواهد کشت و فرزندی نخواهم داشت که جانشین من باشد؛ ولی او دید که خود کشته

گشت و خداوند فرزندی به نام (محمد) در سال ۲۵۶ هجری به من عطا کرد.  
(همان).

علامه بین این دو گونه روایت چنین رفع تعارض می‌کند: ۱. از نظر نحوی: روایتی که سال ولادت حضرت را ۲۵۶ هجری می‌داند، شاید این عدد ظرف برای کلمه قتل یا خرج باشد. ۲. علامه احتمال دیگری هم داده است که شاید یکی از تاریخ‌ها به قمری و دیگری به شمسی باشد.

### تقیه

از جمله علل و عوامل پیدایش تعارض در روایات وجود شرایط «تقیه» است. تقیه یکی از اصول و مبانی شیعه است که در روایات از آن فراوان یاد شده است. تقیه مخفی کردن حق و مخفی نگاه داشتن اعتقاد به حق است؛ و پرده پوشی از مخالفان؛ و این که در مقابل دشمن کاری را که به دین یا دنیای تو ضرر می‌رساند، انجام ندهی (مفید، ۱۴۱۴: ۶۶). در برخی روایات، ائمه خود به صراحت به تقیه کردن سفارش کرده و در برخی خود علامه نظر بر تقیه داشتن موضوع روایت داشته است.

در روایتی از کتاب غیبت نعمانی امام علیه السلام فرمایند: ...

قَالَ إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ مِنْ شِيعَتِنَا فَقِيهَا حَتَّى يُلْحَنَ لَهُ فَيَعْرِفَ اللَّحْنَ.  
(مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۸۷).

علامه مجلسی بیان می‌کند که «حتی یلحن..»؛ یعنی با رمز و ایما و تعریض از جهت تقیه و مصلحت سخن گفته شود و شیعیان ما این نکته را می‌دانند.

نمونه دیگر روایتی از کتاب کافی و ارشاد آمده است:

كَأَنَّ [الكَافِي] شَا، [الإرشاد] عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ لَمَّا مَاتَ أَبِي وَصَارَ الْأَمْرُ إِلَيَّ كَانَ لِأَبِي عَلَى النَّاسِ سَفَاتِحٌ مِنْ مَالِ الْغَرِيمِ يَعْنِي صَاحِبَ الْأَمْرِ عليه السلام قَالَ الشَّيْخُ الْمُفِيدُ وَهَذَا رَمَزٌ كَانَتْ الشَّيْبَةَ تَعْرِفُهُ قَدِيمًا بَيْنَهَا وَ يَكُونُ خَطَابُهَا عَلَيْهِ لِلتَّقِيَّةِ... (همان: ۲۲۳).

علامه مجلسی بیان می‌کنند: «غریم» در ابتدای روایت از باب تقیه گفته شده و مقصود

امام زمان علیه السلام است و بعد به توضیح این لفظ می‌پردازند که چرا این واژه به کار برده شده است. این لفظ یا به معنی بدهکار یا طلبکار است. اگر مقصود معنی اول باشد، باید گفت امام زمان بدهکار مردم است؛ زیرا مردم او را می‌طلبند تا علوم و احکام دین را از وی بگیرند؛ ولی او روی مصالحی از جامعه غایب شده؛ پس او غریب و مدیون مردم و غایب و پنهان است و اگر به معنی دوم باشد، خیلی روشن است؛ زیرا اموال امام در دست مردم و به ذمه آنها است و بنابراین امام طلبکار مردم است.

نمونه دیگر روایتی است که خود ائمه در روایات ما را به تقیه امر می‌کنند:

... كُونُوا كَالنَّحْلِ فِي الطَّيْرِ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الطَّيْرِ...؛ مانند زنبور عسل میان پرندگان باشیم؛ یعنی آنچه از دین حق در دل خود دارید برای دشمنان ظاهر نگردانید که شما را می‌کشند؛ چنان‌که زنبور عسل آنچه در شکم دارد برای پرندگان آشکار نمی‌سازد که اگر آن را آشکار سازد، او را نابود خواهند ساخت (همان: ۲۲۳).

#### بینش تاریخی علامه

علامه تاریخ را با واقعیت‌گرایی و پرهیز از هر گونه مبالغه و خیال‌پردازی از طریق روایات بیان و در نگارش تاریخ خود سعی کرده تا با ارائه دادن سلسله سند امکان نقد بیرونی را فراهم کند که این خود مجالی برای نقد متن است و امکان ارزیابی و بررسی متن روایت را ایجاد می‌کند. در غیر این صورت، تمام اعتماد ما بر روی شخص علامه مجلسی باقی می‌ماند.

ویژگی بارز دیگر که از نظر تاریخی حائز اهمیت است این‌که وقتی یک واقعه را از منابع مختلف نقل می‌کند، روایت‌های مختلف را که دیدگاه‌های متفاوتی دارند، مخلوط نمی‌کند؛ یعنی هر واقعه و داستانی را جدا از واقعه دیگر نقل می‌کند و نظر شخصی خود را در روایت‌ها وارد نمی‌کند.

ویژه بارز دیگر علامه که ایشان را از دیگران متمایز می‌گرداند، تفحص علامه و بیان احادیث از کتاب‌های مختلف است. علامه برای یک موضوع روایت‌های متعدد از راویان و کتاب‌های گونه‌گون بیان می‌کند. از جمله ابزارهایی که علامه در تاریخی‌نگری خود به کار

می‌برد، شواهد تاریخی، منقولات دیگران، اخبار مشهور و روایات تاریخی است که در ذیل به دو نمونه اشاره می‌کنیم.

### شواهد تاریخی

منابع تاریخی که محققان از آن استفاده می‌کنند بر سه قسم است: منابع باستان‌شناسی، منابع اطلاعات کتبی، منابع اطلاعات شفاهی. مدارک باستان‌شناسی بسیار متنوع است (شارل، ۱۳۷۵: ۲۷۶). منابع باستان‌شناسی از اسنادی استخراج می‌شوند که هیچ‌گاه در متون ثبت نشده و بعد از گذشت چند نسل تنها از طریق کاوش‌های باستان‌شناسی در اختیار ما قرار گرفته است (همان). منابع مکتوب مدارکی هستند که به صورت کتبی نوشته شده و منابع شفاهی اسنادی هستند که سینه به سینه منتقل شده یا در خاطرات مردم قرار دارند و از حافظه‌ها گرفته می‌شوند.

علامه مجلسی در روش خود به منابع باستان‌شناسی هم توجهی داشته‌اند؛ هرچند از منبع مکتوب بیان می‌کنند؛ از آن جمله می‌توان به الواح و صخره‌هایی که درباره حضرت مهدی نوشته شده است؛ اشاره داشت:

علامه از کتاب مقتضب الاثر ابن عیاش نقل می‌کند که خبر رسیده شهری از طلا یا سرب یا برنز را حضرت سلیمان بنا کرده و گویند سلیمان به جنی‌ها دستور داد که آن را بنا کنند و... بر روی دیوار آن شهر اشعاری نوشته شده است به این مضمون که سلیمان پس از بنا کردن شهر و... از دنیا می‌رود و از اولاد هاشم بهترین مولود به وجود آید و خداوند او را با نشانه‌های مخصوص در نزد مردم جهان ممتاز گرداند. آن‌ها پیشوایان دوازده‌گانه و حجت پروردگاران تا زمانی که قائم آن‌ها به فرمان خداوند قیام کند و این هنگامی است که او را از آسمان به نام صدا زنند (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۲۱: ۱۲۷).

نمونه دیگر: علامه بیان می‌کند که در لوح اهرام مصر نوشته‌ای از آمدن امام زمان عجل الله فرجه

خبر می‌دهد که ریان بن دومغ<sup>۱</sup> جمله‌ای را بر اهرام مصر نوشته بود:

۱. او پدر عزیز مصر است که حضرت یوسف در خانه او و همسرش، زلیخا بوده است. عزیز

... من صاحب همه اهرام مصر هستم... در اهرام گنج‌های زیاد و عجایب بسیار هست، ... روزی فرا می‌رسد که ولی پروردگار من قفل‌ها از این اسرار بگشاید و عجایب کار و صنعت مرا آشکار سازد! او کسی است که در آخر الزمان و در اطراف خانه خدا ظاهر می‌شود. و کارش بالا می‌گیرد و نامش مشهور می‌گردد. گروه انبوهی از مردم هنگام ظهورش کشته خواهند شد و جمعی او را اطاعت می‌کنند.<sup>۱</sup>

### فهم شناسی غیبت و عمر امام زمان در پرتو تاریخ

علامه در باب سیزدهم سعی کرده است غیبت امام زمان را با توجه به غیبت انبیا قابل فهم گرداند. علامه در این باب به حدیث سدیر صیرفی از کتاب کمال الدین شیخ صدوق اشاره کرده است... که امام صادق علیه السلام فرمودند:

.... خداوند سه چیز را در مورد پیغمبران عملی ساخت، در خصوص قائم ما نیز عملی می‌سازد: ولادتش را مانند ولادت موسی و غیبتش را چون غیبت عیسی و طول عمرش را بسان طول عمر نوح مقدر فرموده، و سپس طول عمر بنده صالح خدا، خضر پیغمبر را دلیل طول عمر آن حضرت قرار داده است و بعد علل هر کدام از این معانی را شرح می‌دهد... (همان: ۱۶۲ - ۱۶۵).

علامه مجلسی در باب چهاردهم بحار الانوار به اخبار معمرین تاریخ بشر و دفع استبعاد مخالفین غیبت طولانی آن حضرت پرداخته بیش تر موارد را از کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق عنوان کرده است. از جمله کسانی که عنوان شده اند ابو دنیای معمر، لقمان بزرگ عاد پانصد و شصت سال و به روایتی دیگر سه هزار و پانصد سال عمر کرد. هبل بن عبدالله کنانه هفتصد سال و...<sup>۲</sup> در ادامه روایتی را از اهل سنت بیان می‌کند که پیغمبر

...→

هفتصد سال و پدرش «ریان» هزار و هفتصد سال و پدر ریان «دومغ» سه هزار سال در جهان زیستند.

۱. علامه مجلسی این روایت را از کتاب اکمال الدین شیخ صدوق بیان می‌کند.
۲. معمرینی که ذکر شده است بسیار است برای مطالعه بیشتر به تاریخ الحجج بحار الانوار باین...

اکرم عليه السلام فرمود: آنچه در مردم پیشین بوده طابق النعل بالنعل در این امت نیز هست. این گونه عمرهای طولانی و غیبت‌هایی که برای پیغمبران در قرون گذشته واقع شده از نظر تاریخی ثابت و صحیح است. بنابراین، منکرین برای انکار وجود قائم آل محمد و غیبت و طول عمر آن حضرت با آن همه اخباری که از پیغمبر و ائمه درباره او رسیده چه راهی دارند (همان: ۱۸۹)؟

علامه بعد از این همه مثال تاریخی، در برابر ایراد کسانی که به طول عمر حضرت ایراد وارد می‌کنند، پاسخی عقلی هم از سید مرتضی عنوان می‌دارد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۲۸۷). گفتاری هم از علامه کراچکی در این باب وجود دارد که تمام پیروان ادیان آسمانی در این عقیده متفقند که عمرهای زیاد و طول آن امر جایزی است؛ چنان که تورات هم متضمن این معنی است و از این حیث میان یهود در گفته تورات اختلافی نیست.<sup>۱</sup>

### نتیجه گیری

۱. کتاب بحار الانوار علامه مجلسی هم از نظر حدیثی و هم از نظر تاریخی منبعی با ارزش برای ماست. علامه با استفاده از منابع کهن، متعدد و متنوع روایی، رجالی، تفسیری، ادبی و تاریخی، حدود ۱۲۹۷ روایت را در ۳۱ باب دسته‌بندی و به نیکویی ساختار بندی کرده است.
۲. علامه اعتبار منابع حدیثی را یکسان نمی‌داند و در مقدمه کتاب خود بحثی به عنوان توثیق المصادر دارد. در تاریخ الحجه بیش‌ترین روایت ایشان از منابعی چون الغیبه طوسی و الغیبه نعمانی و اکمال الدین و اتمام النعمه و کافی است که از اعتبار زیادی برخوردار هستند.
۳. علامه تاریخ را با روش روایی و حدیث را با سند بیان می‌کند که از نظر تاریخی کمک

....»

چهاردهم معمرین مراجعه نمایید.

۱. در تورات نوشته است: حضرت آدم ابو البشر نهصد و سی سال در جهان زیست؛ شیث نهصد و دوازده سال؛ انوش نهصد و پنج سال، ... ابراهیم صد و هفتاد و پنج سال؛ اسماعیل صد و سی و هفت سال؛ اسحاق صد و هشتاد؛ سال بحار الانوار، ج ۵۱: ۲۹۲؛ ج ۲۱: ۲۱۸.

کننده ما در نقد بیرونی است و مجالی برای نقد متن ایجاد می‌کند. علامه همین‌طور زمانی که یک واقعه را از منابع مختلف ذکر می‌کند، روایت‌های مختلف را که دیدگاه‌های متفاوتی دارند با هم مخلوط نمی‌کند و تحلیل و نظر خود را بعد از روایت بیان می‌کند که این نظریه‌های ایشان ذیل روایات خیلی اوقات، راهگشای مسائل تاریخی است.

۴. علامه مجلسی در بررسی روایات تاریخ الحجه برای رسیدن به فهم احادیث ابتدا صحت متن روایت را احراز می‌کند و بعد از دریافت فهم متن با قرینه‌های گوناگون مقامی و کلامی به دنبال مراد جدی گوینده می‌باشد. در واقع به فهم ظاهری متن بسنده نکرده است و به دنبال کشف مراد جدی گوینده است.

۵. کتاب علامه منبع غنی از حدیث و روایت است و اولویت نگاه روایی علامه بر نگاه تاریخی واضح است. علامه به تاریخ با دید ابزاری نگاه کرده و در واقع تاریخ در خدمت علامه است و برای اثبات باورهای خود تاریخ را اثبات کرده است.

## منابع

قرآن کریم.

۱. آزادی، پرویز، (بهار و تابستان ۱۳۹۰). بررسی جایگاه اهمیت و اعتبار سنجی کتاب کمال الدین و تمام النعمه، مشهد، مطالعات قرآن و حدیث، سال چهارم، شماره دوم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲). کمال الدین و تمام النعمه، قم، دارالحدیث.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۲۰۰۹م). الفهرست، ترجمه محققین، د. ایمن فواد ولید، مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش). تقدمتن، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵. حلی، ابن داود (۱۳۸۳ ق). رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. دلبری، علی (۱۳۸۶). مبانی رفع تعارض اخبار، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۷. رحمان ستایش، محمد کاظم (۱۳۸۵). آشنایی با کتب رجالی شیعه، تهران، انتشارات سمت.
۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه.
۹. شارل، شاماران (۱۳۷۵). روش های پژوهش در تاریخ، ترجمه: ابوالقاسم بیگناه و دیگران، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۰. شبیری، سید محمد جواد (۱۳۷۵). «تصحیف و تحریف» دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۱. صفری فروشانی، نعمت الله (تابستان، ۱۳۸۶). «شیخ مفید و تاریخ نگاری او در کتاب الارشاد»، فصلنامه شیعه شناسی، سال پنجم، شماره ۱۸.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). الفهرست، حجج، عبدالعزیز حلب حبائی، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی.
۱۳. عابدی، احمد (۱۳۷۸). آشنایی با بحار الانوار، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا). القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۵. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۳ق). مقیاس الهدایة فی علم الدراییة، قم، بی نا.
۱۶. مجلسی، محمد باقر الف (۱۴۲۱ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تحقیق: شیخ محمود درباب، بیروت، دارالتعارف.
۱۷. \_\_\_\_\_ ب (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت-لبنان، مؤسسه الوفاء الاسلامی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). بحار الانوار (مهدی موعود)، ترجمه: علی دوانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.



۱۹. مسعودی، عبدالهادی (بهار و تابستان ۱۳۹۲). «اعتبارسنجی منابع تفسیر روایی شیعه»، مجله تفسیر اهل بیت.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). روش فهم حدیث، تهران، انتشارات سمت.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). درسنامه فهم حدیث، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۲۲. مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۴ق). تصحیح اعتقادات الامامیه، بیروت، دارالمفید.
۲۳. نادری، مرتضی (زمستان ۱۳۹۱). «اعتبار و تداول کتاب الغیبه نعمانی»، فصلنامه تخصصی مطالعات قران و حدیث سفینه، سال دهم، شماره ۳۷.
۲۴. نجاشی (۱۴۰۸ق). رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، انتشارات اسلامی.
۲۵. نورالدین، حیدر (بهار ۱۳۸۸). «نقش عقل در معرفت از دیدگاه علامه مجلسی»، شماره ۳۹، پژوهش‌های فلسفی - کلامی.
۲۶. نصیری، علی (زمستان ۱۳۸۰). «علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام»، شماره ۲۲، مجله علوم حدیث.

### نقد و بررسی نشانه‌های ظهور در سه اثر از شیخ ابوالحسن مرندی

محمد شهبازیان\*

نصرت الله آیتی\*\*

#### چکیده

تغییر سبک زندگی طبقه‌ای خاص در جامعه ایران که به ویژه از طرف طبقه روشنفکر و به اصطلاح فرنگ رفته در کشور ملموس بود و فشارهای اقتصادی و سیاسی، به ویژه واقعه‌ای نو با نام مشروطه موجب سردرگمی تعدادی از متدینین گردید و گمان به نهایت رسیدن ظلم و جور وعده داده شده قبل از ظهور را داشتند. از این رو، یکی از دوره‌های پرکتاب در زمینه مهدویت، دوره قاجاریه محسوب می‌گردد و نویسندگانی مانند علی اصغر بروجردی، سید اسماعیل نوری، شیخ ابوالحسن مرندی و گورتانی از جمله وعاظی بودند که در این زمینه تالیفاتی به جا گذاشته‌اند؛ اما عدم دقت علمی، تحلیل‌های اشتباه و استفاده از روایت‌هایی بدون سند، میراثی مذموم از برخی کتاب‌ها به یادگار نهاده که در دوره معاصر نیز برخی از سخنرانان و نویسندگان به آن‌ها استناد می‌کنند. در این مقاله به بررسی یکی از این مولفین به نام شیخ ابوالحسن مرندی و کتاب او با عنوان مظهر الانوار، جرائد سبعة و مستطرفات آن که منبعی است برای افراد ذکر شده پرداخته‌ایم. نتایج این تلاش گویای این است که این فرد روایت‌هایی جعلی، بدون سند و تحلیل‌های منطبق با خواسته‌های سیاسی خود را به نام نشانه‌های ظهور گسترش داده است.

واژگان کلیدی: مظهر الانوار، جرائد سبعة، ابوالحسن مرندی، نشانه‌های ظهور، نقد.

وقتی در قضایا و جریانات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی ایران عمیق می‌شویم و از منظر گزارش‌ها و مستندات تاریخی مسئله را بررسی می‌کنیم و علل پدیداری، بروز، تحول و ترویج مسئله‌ای مانند خرافات را پیدا می‌کنیم؛ غیر از این نکته چیزی نمی‌تواند در راس قضایا عرض وجود کند که علت عدم پیشرفت و عقب ماندگی کشوری تاریخی همچون ایران که پیشینه‌ای بس طولانی به قدمت حیات بشر بر کره زمین دارد؛ چیزی نیست جز مغلوب و برده شدن به افکار و عقاید موهوم و غیر عقلانی. (شه‌بازیان، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۱۴). از طرف دیگر، ارائه مطالب غیر عقلانی و جعل سخنانی به نام دین و با رنگ دینی، آسیبی بس خطرناک‌تر از عقب ماندگی یک کشور؛ یعنی بی‌هویتی دینداران و متهم شدن اصل دین به خرافات و توهّمات را در پی خواهد داشت.

مقوله موعود باوری نیز با توجه به کارکردهای اجتماعی آن و حتی قدرت ایجاد انگیزه انقلاب در یک منطقه، مورد توجه سوء استفاده کنندگان و مدعیان دروغین و برخی از دینداران جاهل قرار گرفته است. این دو گروه به جای پرداختن به مباحث اصیل و کارآمد به طرح شعارهایی عوام فریب دست زده و تلاش می‌کنند از عدم عقلانیت دینی در مردم اجتماع سوء استفاده کنند. اگر چه این دو صنف بهره‌گیری از موضوع را با انگیزه‌های متفاوت از یکدیگر انجام می‌دهند؛ نتیجه مشترک در عملکرد دوگروه ایجاد بی‌اعتمادی به مباحث دینی، به ویژه موضوع مهدویت است.

در دوره قاجار به دلیل وضعیت اسفناک اقتصادی مردم و ظلم و ستم خاندان قاجار زمینه‌های سوء استفاده مدعیانی مانند علی محمد باب (۱۲۶۶ق، ۱۲۲۸ش) و حسینعلی نوری (۱۳۰۹ق، ۱۲۷۰ش) فراهم گردید و سخنانی بدون سند و جعلی را به منظور یارگیری خود مطرح کردند. در برابر، عده‌ای از دینداران جاهل نیز با پدیده‌هایی مانند مشروطه و تجدید گرایی روشنفکران به راهی غیر مقبول از منظر دین یعنی تطبیق دادن نشانه‌های ظهور، تحلیل‌های اشتباه و جعل روایت اقدام کردند که آثار سوء برخی از این کتاب‌ها تا دوره معاصر نیز ادامه دارد.

در این نوشتار به بررسی سه کتاب از شیخ ابوالحسن مرندي اشاره خواهیم کرد که با توجه به فضای موجود در عصر قاجار و مشروطه، نگارش گردیده و آسیب‌های آن در عرصه مهدویت قابل چشم پوشی نیست.

نگارنده در این زمینه تنها به یادداشت‌های حجت الاسلام رسول جعفریان دست یافته و گویا قبل از ایشان کسی به بررسی کتاب‌ها نپرداخته است. در این مقاله نیز افزون بر مطالب استاد جعفریان نکاتی جدید و نقد و تحلیل کامل‌تری ارائه گردیده است.

### باز شناسی زندگی شیخ ابوالحسن مرندي

با توجه به اجازه نامه‌های علما در نقل روایت و سپردن مزرعه‌ای موقوفه در مرندي به ایشان می‌توان او را اعلم و اشتهر علمای مرندي دانست<sup>۱</sup> و علمایی همچون محمد غروی شرایبانی، محمد علی خوانساری نجفی، محمد علی رشتی غروی و محمد حسین حائری مازندرانی تاییدیه بر کتاب مجمع النورین نوشته و ایشان را با عناوینی مانند العالم، المجتهد، و الفقیه نام برده اند؛ اما در مورد تولد و موقعیت علمی ایشان اطلاع زیادی در اختیار نداریم و مفصل‌ترین بیان را می‌توان به علامه آقابزرگ طهرانی نسبت داد که او را با عنوان عالمی صاحب تصنیف ذکر می‌کند که پس از مهاجرت از نجف به شاگردی فاضل شرایبانی پرداخته و در بازگشت به ایران در ری ساکن شده و در تاریخ محرم ۱۳۴۹ ق وفات کرده است (طهرانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۴).

مؤلف در کتاب مجمع النورین به استادان اجازه خود در نقل حدیث اشاره کرده و متن اجازه نامه فاضل شرایبانی را به صورت کامل ذکر می‌کند. (مرندی، ۱۳۲۸: ۷). علامه آقا بزرگ نیز در دو جای دیگر از کتاب خود به اجازه روایی او از آیت الله محمد علی خوانساری اشاره کرده است (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲۴؛ ج ۱۱: ۲۱۷).

شیخ محمد رضا مامقانی محقق کتاب تنقیح المقال در تتمه شرح حال آیت الله شیخ

۱. ر.ک. مرندي، ۱۳۲۸: ۷ و ۲۷۲. تقریظ علما و اجازه تصرف به ایشان در اموال موقوفه در آن‌جا ذکر شده و شرط سرپرستی موقوفه را اعلم بودن و اشتهر بودن آن فرد ذکر کرده‌اند.

محمد حسن مامقانی به تعدادی از شاگردان ایشان که اجازه اجتهاد یا نقل روایت را از شیخ محمد حسن داشته اند اشاره می‌کند و یکی از آن افراد را شیخ ابوالحسن مرنندی دانسته است؛ (مامقانی، ۱۴۲۳، ج اول: ۲۵۰). اگر چه علامه آقا بزرگ طهرانی و صاحب مخزن المعانی رحلت ایشان را در سال ۱۳۴۹ ق ذکر کرده‌اند (همان) اما در دو مورد آقا بزرگ به خلاف سخن خود، سال وفات ایشان را حدود ۱۳۴۰ ق و ۱۳۵۲ ق ذکر می‌کند (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۸: ۲۴۸؛ ج ۱۸: ۳۶۴). و آیت الله سید محسن امین نیز بر اساس متنی در کتاب ایشان، زمان وفات را ۱۳۵۲ ق عنوان کرده است (امین، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۳۸).

تالیفات ایشان متعدد بوده و نوع کتاب‌های ایشان نشان می‌دهد به مسائل سیاسی و اجتماعی دوران خود توجه داشته و این مطلب از نقدهای او به وهابیت در ایام تخریب قبور ائمه بقیع و موضع گیری هایشان در مورد مشروطیت و حمایتش از شیخ فضل الله نوری به دست می‌آید.<sup>۱</sup> آقا بزرگ کتاب‌های ایشان را چنین شمرده است:

۱. نور الانوار: این کتاب پنج جلد است و در هر یک از آن‌ها به گوشه‌ای از معارف دینی اشاره شده است (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۴: ۳۶۱). نام برخی از اجزای آن با عنوان مظهر الانوار در مورد امام مهدی علیه السلام به عنوان جلد سوم، لوامع الانوار به عنوان جلد چهارم، بستان الانوار یا لمعان الانوار به عنوان جلد پنجم نامگذاری شده است. (همان و ج ۳: ۱۰۶؛ ج ۱۸: ۳۶۴)<sup>۲</sup> در این نوشتار با واکاوی جلد سوم این کتاب، به دیدگاه شیخ ابوالحسن مرنندی در مورد مهدویت، به ویژه نشانه‌های ظهور خواهیم پرداخت.

۲. صواعق محرقه: (همان، ج ۱۵: ۹۵)؛ ۳. مجمع الثورین و ملتقى البحرين فیما وقع من الجور علی والده السبطين؛ (همان، ج ۲۰: ۴۶). ۴. دلائل براهین الفرقان، فی ابطال القوانین الناسخات لمحکمات القرآن (همان، ج ۸: ۲۴۸). ۵. فجایع الدهور فی انهدام قبور در علائم ظهور. ۶. جرائد سبعة. (همان، ج ۱۳: ۱۷۲).

۱. ر.ک. به کتاب های براهین الفرقان و فجایع الدهور ایشان.

۲. همچنین ر.ک. ج ۳: ۱۰۶، ج ۱۸: ۳۶۴.

### جلد سوم نور الانوار (مظهر الانوار)

مصنف، این کتاب را جلد سوم از کتاب نور الانوار دانسته و آن را مظهر الانوار می‌نامد. (مرندی، ۱۳۲۸: ۲۸۴؛ مرندی، ۱۳۲۸: ۳۷۱ و ۳۷۶). تاریخ نگارش این کتاب بنا بر اذعان مولف در پایان کتابش ۱۳۲۸ ق می‌باشد.<sup>۱</sup>

### دو تکمله بر مظهر الانوار

گویا مرحوم مرندی بعد از نگارش کتاب مظهر الانوار، مطالبی در دو نوبت به کتاب افزوده است و خود از این دو کتاب با عنوان (جرائد سبعة) و (شرح جرائد سبعة) نام می‌برد. کتاب اول همان جرائد سبعة می‌باشد که با توجه به مقدمه ایشان در اصل عربی بوده و پس از آن به درخواست یکی از مومنین آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند (مرندی، ۱۳۳۲: ۲). ایشان این کتاب را در هفت جریده که شامل مطالب توحید و معرفت امام زمان علیه السلام، اخبار علایم ظهور مهدی آل محمد علیهم السلام، بیان ممانعت امرا از حقوق فقرا، بیان ثواب انتظار فرج قائم آل محمد علیهم السلام، بیان اخبار هتک حرم ملائک پاسبان ثامن الائمه علی بن موسی الرضا علیه السلام، بیان علایم ظهور حجت بالغه، بیان خاتمه و فتح بلاد آلمان به امر امام زمان و ذکر اسما و حکام آن حضرت می‌باشد.

ایشان در شرح جرائد سبعة، بعد از اضافه کردن مطالب در قالب جرائد سبعة نکاتی دیگر را اضافه کرده و از آن با عنوان (مستطرفات جرائد سبعة) یاد کرده و علاوه بر نشانه‌های ظهور به بیان نماز استغاثه به حضرت مهدی علیه السلام، تاریخ سلاطین دیالمه و وجه تسمیه شیخ مفید به این عنوان پرداخته است.

نکته‌ای که بدان باید توجه کرد در هر دو کتاب به اشتباه مظهر الانوار را جلد چهارم نوشته‌اند، در حالی که این کتاب جلد سوم نور الانوار است.

---

۱. نگارنده نسخه‌ای چاپی از این کتاب نیافته و منبع تحقیق نسخه‌ای خطی از کتابخانه مجلس شورای اسلامی می‌باشد.

## ساختار کتاب مظهر الانوار

همان‌گونه که نویسنده کتاب توضیح داده است، این کتاب در مورد امام مهدی علیه السلام و مباحث مرتبط با آن تالیف شده و فصول آن بدین ترتیب است:

فصل اول. فی الولاية المطلقة؛ و فصل دوم: فی كون مرتبة الولاية فوق مرتبة النبوة: در این دو فصل ابتدا به توضیح معنای امامت و ولایت می‌پردازد و در ادامه اثبات می‌کند که مقام امامت و ائمه علیهم السلام بر مقام نبوت و رسالت برتری دارد و اعتقاد دارد که این مطلب اظهر من الشمس است (مرندی، ۱۳۲۸ق: ۲۸۶).

فصل سوم. انکار وجود القائم علیه السلام انکار النبوة و التوحید: در این قسمت ادله‌ای مبنی بر کفر انکار کنندگان حضرت مهدی علیه السلام می‌آورد و بیانی در انحراف و کفر فرقه بابیت دارند (همان: ۲۸۸ و ۲۸۹).  
فصل چهارم. فی اسرار الامام المنتظر و تاریخ تولده: روایت تولد امام مهدی علیه السلام را از زبان حکیمه خاتون و به نقل از کتاب حسین بن حمدان ذکر می‌کند (همان: ۲۹۰).

فصل پنجم. فی اشراف الساعة: در این باب چند روایت را از کتاب‌های کافی، روضة الواعظین و تفسیر قمی ذکر می‌کند که مفصل‌ترین آن‌ها بیان اشراف الساعة توسط حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم به سلمان فارسی است (همان: ۲۹۳).

فصل ششم. فی ظهور القائم فی سبع قباب من النور: نزول ایشان در هفت قبه نور و حضور در پشت کوفه را از روایت تفسیر عیاشی نقل می‌کند (همان: ۲۹۴).

فصل هفتم. فی ثواب انتظار الفرج القائم علیه السلام: روایتی را نقل می‌کند که پاداش انتظار را همانند پاداش همراهی با حضرت در خیمه اش می‌داند (همان: ۲۹۶).

فصل هشتم. فی علائم الظهور المتعلقة ببلدة التبریز و الطهران: این بخش را در یک قسمت جداگانه نقد می‌کنیم.

فصل نهم. فی علائم الظهور المتعلقة بالنجف و الکوفة: در این قسمت به بیان روایاتی در مورد عراق پرداخته و انتقال علم را از نجف به قم، از نشانه‌های ظهور دانسته اند (همان: ۳۰۵) در قسمتی دیگر، روایت امام حسن عسکری علیه السلام را نقل می‌کند که چنین فرموده اند:

و سَيَنْفَجِرُ لَهُمْ يَنْابِيعُ الْحَيَوَانَ بَعْدَ لُظَى النَّيْرَانِ لِتَمَامِ آلِ حَمٍ وَ طِهٍ وَ الطَّوَّاسِيْنَ مِنْ

السَّيِّئِينَ؛ به زودی برای آنجا چشمه‌های زندگی می‌جوشد پس از لهیب آتش پس از سال‌ها به مقدار آل حم و طه و طواسین (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۲۶۵ و ج ۱۵۲: ۱۲۲؛ ج ۷۵: ۳۷۸).

ایشان منبع روایت را کتاب الدرّة الباهرة، تالیف شهید ثانی دانسته، در حالی که این کتاب را به شهید اول نسبت داده اند (همان، ج ۱: ۱۰). و عبارتهای پایانی مورد نظر شیخ مرندی در کتاب ذکر شده وجود ندارد (عاملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۸).<sup>۱</sup> روایت با متن مذکور را می‌توان در کتاب المحتضر مشاهده کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ۱۲۱).

در ادامه و در مقام تبیین معنای (طواسین) چنین می‌گویند:

اقول مراد از (والطواسین) حروفات آن نیست؛ زیرا که طواسین جمع طاسین است و در قرآن سه سوره است: سوره شعرا و سوره نمل و سوره قصص. شعرا و قصص هر دو طسم و نمل طس. پس طواسین محسوب نخواهد بود. کذلک واو و الف و لام آن به خلاف الف و لام الروضة و تاء روضه تاء قرشت نیست؛ بلکه‌های هوز است. پس، در این صورت، به حساب جمل هزارو سیصد و بیست و نه سال می‌شود. پس در بیست و نه امید فرجی بل فرجها از برای شیعیان است؛ این شاء الله! (مرندی، ۱۳۲۸: ۲۰۸).<sup>۲</sup>

ایشان در فصل پایانی نیز اشاره‌ای به برخی از سخنان در مورد زمان احتمالی ظهور اشاره کرده و به سخن خواجه نصیر طوسی و حدیث ابا لبید اشاره می‌کند (همان: ۳۶۵).

فصل دهم. فی اعداد علائم الظهور: در این فصل، علائم ظهور از زبان شیخ مفید را به اشتباه به کتاب بشارة المصطفی نسبت داده و نقل می‌کنند (همان: ۳۰۹).

فصل یازدهم. فی علائم الظهور التي ذكرها امير المومنين في خطبته: متن خطبة البيان، را که از خطبه‌های منسوب به حضرت علی عليه السلام می‌باشد، ذکر می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. جلد اول پایان روایت در این کتاب این چنین است: و سيحفر لهم ينابيع الحيوان بعد لظى النيران

۲. علامه مجلسی سال ۱۱۵۹ ق را از این روایت فهمیده اند. ر.ک. بحار الانوار، ج ۵۲: ۱۲۲.

۳. برای اعتبار سنجی و اشکال‌های وارد شده به این خطبه ر.ک. کتاب بیان الائمه و خطبة البيان في الميزان، سيد جعفر مرتضى.



فصل دوازدهم. فی احراق الشیخین بنار النمرود: در این بخش به سخن حضرت علی علیه السلام با خلیفه دوم اشاره (برسی، ۱۴۲۲: ۱۲۵) و قسمتی دیگر از خطبة البیان را ذکر کرده است (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۱۶).

فصل سیزدهم. فتح بلاد الالمان بالتکبیرات الثلاثة: ایشان روایتی را به غیبت طوسی در مورد فتح روم و قسطنطنیه نسبت می‌دهد؛ در حالی که مجدداً آدرس اشتباه داده و این روایت در کتاب غیبت نعمانی است. (ابن ابی‌زینب، ۱۳۷۹: ۲۳۵). از طرف دیگر به کشور آلمان در روایت‌های مورد نظر ایشان هیچ اشاره‌ای وجود ندارد و تنها برداشت خود را بدون ذکر دلیل مطرح کرده است (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۱۸ و ۳۶۴؛ مرندی، ۱۳۳۲: ۱۸).

فصل چهاردهم. فی ارتداد اصحاب القائم الاثنی عشر: ایشان روایت مفضل از امام صادق علیه السلام را در مورد الحاق شدن فردی به نام حسنی به لشکر حضرت مهدی علیه السلام ذکر می‌کند و این‌که از تمام یاران این فرد چهل هزار نفر امام را یاری نمی‌کنند (ر.ک: خصیجی، ۱۴۱۹: ۴۰۴) و تنها دوازده هزار نفر از حسنی تبعیت کرده (حائری یزدی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۶۸) و به امام علیه السلام ملحق می‌شوند (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۲۱).

فصل پانزدهم. علامة خروج السفیانی؛ فصل شانزدهم. خروج المهدی و اوصافه علیه السلام؛ و فصل هفدهم. فی عدد اصحاب القائم علیه السلام؛ در این سه فصل از روایت‌هایی مانند خطبة البیان استفاده کرده و به وصف سفیانی و نام یاران حضرت مهدی علیه السلام می‌پردازد؛ اما در قسمت بیان‌کننده یاران حضرت مهدی علیه السلام، ایشان نام یاران از بصره را چنین آورده است:

الا و ان اولهم من البصرة و آخرهم من الابدال فاما الذین من البصرة فعلى محارب و طلیق (همان: ۲۳۱). و در ترجمه جرائد به صورت (فعلى و محارب و طلیق آورده است (مرندی، ۱۳۲۲: ۱۰۹).

در صورتی که در بشارة الاسلام این عبارت را چنین ذکر کرده اند:

فاما الذین من البصرة فعلى و محارب (حیدر الکاظمی: ۲۱۱)

و در الزام الناصب نیز چنین می‌گوید:

إنَّ أولهم من أهل البصرة و آخرهم من الأبدال فالذین من أهل البصرة رجالان اسم أحدهما علی و الآخر محارب (حائری یزدی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۶۵).

فصل هجدهم. بیعة اصحاب القائم له علي ثلاثين خصلة: همان سی خصلتی را که در خطبة البیان ذکر شده است، بیان می کنند (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۳۴).

فصل نوزدهم. بیان الحرب بین ملک الروم و القائم علیه السلام: در این قسمت ادامه خطبة البیان را ذکر می کنند.

فصل بیستم. الخطبة الافتخارية لامیر المؤمنین علیه السلام (همان: ۳۳۸): این خطبه را از جمله سخنان منسوب به حضرت علی علیه السلام دانسته اند که به خطبة البیان شباهت بسیار دارد. از این رو، علامه آقابزرگ طهرانی اتحاد این دو خطبه را احتمال داده است (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۱۹۸). البته استناد این خطبه نیز مانند خطبة البیان محل تردید می باشد.<sup>۱</sup>

فصل بیست و یکم. تاریخ تولد القائم علیه السلام: به روایتی مفصل از امام صادق علیه السلام اشاره می کنند که، البته در آن زمانی مشخص نشده است و امام صادق علیه السلام بیان کننده اصل تولد و مشکلات دوران غیبت برای مفضل بن عمر هستند (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۴۲).

فصل بیست و دوم. اعداء القائم مقلدة العلماء اهل الاجتهاد: نویسنده از کتاب فتوحات مکيه ابن عربی مطلبی را در مورد حضرت مهدی علیه السلام و مخالفان ایشان از میان فقها مطرح می کند و البته توضیحی ارائه نمی دهد؛ (همان: ۳۴۴). اما به دونکته باید توجه کرد:

۱. ظاهراً این مطلب را از کتاب فتوحات مکيه و به نقل از امام صادق علیه السلام ذکر می کند؛ چرا که در ابتدای نقل کلام این عبارت را آورده اند: (عنه ع)؛ یعنی از ایشان علیه السلام. که با توجه به نقل روایت قبل از امام صادق علیه السلام، مراد، ایشان هستند؛ در حالی که با مراجعه به اصل کتاب متوجه می شویم این بخش ها بیان خود ابن عربی است و از کلمات امام صادق علیه السلام نیست؛ (ابن عربی، ج ۳: ۳۹؛ اشعرانی، ۵۶۲). الا این که بگوییم اشتباه از طرف نساخ کتاب صورت پذیرفته است.

۲. این بیان ابن عربی و روایت هایی که به بحث تقابل فقها با حضرت مهدی اشاره ای

۱. ر.ک. نگاهی به خطبة الافتخار و خطبه تطنجیه، بید آبادی، مسعود، علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۱

دارند، الزاما مرادشان فقهای شیعه و یا عالمان مستقر در شهر قم نیست و می‌تواند مراد آنها عالمان وهابی، زیدیه و دیگر فرقی باشد که به نام قرآن و دین امروزه نیز در برابر فرقه حقه اثنی عشریه قد علم کرده و مصداق بارز آن علمای وهابی هستند که با تحلیل اشتباه خود از آیات الاهی، توسل را شرک محسوب می‌کنند. از طرف دیگر، روایت‌های متعدد داریم که دستور داده اند در دوران غیبت به فقها مراجعه شود؛ مانند:

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَاتِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَيَّ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ؛ (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۸۵)؛ هر کس از فقیهان که نفس خود را پاس دارد و دین خود را حفظ کند و به مخالفت با هوای خویش برخیزد و فرمان خدای را اطاعت کند؛ بر عموم مردم - غیر متخصص در امر دین - لازم است از او تقلید کنند.

همچنین توصیه کرده‌اند در دوران غیبت، شهر قم و علمای آن پناهگاه شما بوده و برای دفع فتنه‌های آخرالزمان به آنها مراجعه کنند. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إِذَا أَصَابَتْكُمْ بَلِيَّةٌ وَعَنَاءٌ فَعَلَيْكُمْ بِقَمٍ؛ در هنگام مشکلات و فتنه‌ها به قم پناه ببرید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۲۱۵).

در نتیجه جمع میان این دو دسته از روایات این است که مراد ائمه علیهم السلام عالمان بی عمل و هواپرست هستند، نه الزاما عالمان شیعی مقیم قم.

فصل بیست و سوم. فی بیان القبة للقائم علیه السلام: در مورد هشتاد هزار قبه نورانی که به احترام امام حسنین علیهم السلام و قبل از ظهور برقرار می‌گردد؛ سخن گفته‌اند (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۴۵).

فصل بیست و چهارم. فی بیان رموز علائم ظهور علیه السلام: در ادامه بحث خواهد شد.

### نشانه‌های ظهور

آنچه در این نوشته اهمیت دارد، مباحث وارد شده در زمینه نشانه‌های ظهور است. از این رو، در قالب عنوانی جدا به تبیین می‌پردازیم.

نویسنده بر مبنای سخنان علی اصغر بروجردی در کتاب عقاید الشیعة<sup>۱</sup> نشانه‌های ظهور را به دو علامت خاصه و عامه تقسیم می‌کند؛ و مراد از علامت‌های خاصه، نشانه‌هایی است که مختص امام مهدی علیه السلام است؛ مانند خارج شدن شمشیر از غلاف و اطلاع ایشان از زمان ظهور. مراد از علامت‌های عامه نشانه‌هایی است که برای عموم مردم است. ایشان حدود بیست و هشت علامت را ذکر می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷: ۳۹۲؛ مرندی، ۱۳۲۸: ۱۴). اما به مناسبت‌های مختلف از علائم ظهور نام برده و به تطبیق آن‌ها می‌پردازد. در این جا با توجه به ترتیب فصول کتاب، به ذکر مواردی از نشانه‌های ظهور که اعتبار ندارند و به روایت ذکر شده برای آن در منابع حدیثی، اشاره نگردیده و یا در مورد آن‌ها تطبیقی صورت پذیرفته است؛ خواهیم پرداخت.

#### الف) روایت‌های بدون سند و منبع

##### ۱. خروج شروسی به سمت تبریز:

در فصل هشتم از کتاب، به روایتی از عبدالله بشار، برادر رضاعی امام حسین علیه السلام اشاره می‌کند و می‌گوید:

عن عبد الله البشار الاخ الرضاعي للحسين بن علي عليه السلام في الحديث الطويل له عن الحسين عليه السلام قال: اختلاف الصنفين من العجم في لفظ كلمة ۲ و يسفك فيهم دماء كثيرة و يقتل منهم ألوف ألوف و خروج الشروسی من بلاد الأرمينية ۳ إلى أذربايجان يسمی بالتبريز، يرید وراء الرى الجبل الأحمر بالجبل الأسود لزيق جبال طالقان - فتكون بين الشروسی و المروزی وقعة صيلمانية يشيب منه الصغير و يهرم منه الكبير؛ دو دسته از مردم عجم درباره لفظ کلمه ای [کلمه عدل] به اختلاف دچار می‌گردند و در میان آنان خونریزی بسیار می‌شود و هزار هزار هزار

۱. در مورد این فرد و کتابش ر.ک. مقاله‌ای از نگارنده با عنوان (واکاوی کتاب نور الانوار اثر

علی اصغر بروجردی)، فصلنامه علمی ترویجی انتظار موعود، شماره ۴۴.

۲. در الزام الناصب کلمه عدل آمده است.

۳. در نسخه‌ای از الزام الناصب الارومیه آمده است.

نفر کشته می‌شوند. آن‌گاه فرمود: و شروسی از بلاد ارمنیه به سمت آذربایجان که آن را تبریز می‌نامند، به قصد کوه سرخ پشت شهر ری که به کوه سیاه، و چسبیده به کوهستان طالقان متصل است قیام می‌کند و میان شروسی و مروزی جنگ بسیار سختی روی می‌دهد که کودکان را پیر و بزرگسالان را فرسوده می‌کند. (مرندی، ۱۳۲۸: ۲۹۷).

#### نقد

مراد از عبدالله بشار، عبد الله بن ابي عقب الليثي می‌باشد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱: ۱۰۶). در برخی منابع نام پدر او یسار (همان) و در برخی دیگر بشار ذکر شده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۱۶۷؛ عاملی نباطی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۵۸). نام او متفاوت نقل شده و گاهی عبد الله بن ابي عقبه الشاعر (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۰۴). یا ابا عبد الله الشاعر یاد شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۲۳؛ ابن ابي زینب، ۱۳۹۷: ۱۹۲). بنا بر تصریح نباطی بیاضی، او دارای کتابی در ملاحم بوده که قسمتی از ملاحم را به شعر گفته (عاملی نباطی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۵۸). و مرحوم کلینی یک گزارش از کتاب شعر او و به نقل از امام صادق علیه السلام بیان می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۷۷). نجاشی نیز به کتاب شعری از او ذیل نام الحسین بن محمد بن علی الأزدی اشاره می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۸: ۶۵). مقدسی شافعی نیز دو شعر از او را درزمینه فتن و ملاحم نقل کرده و او را علامه ادب و شعر می‌نامد (شافعی، ۱۴۲۸ق: ۱۵۸). آنچه محل تامل است این که:

الف) کتاب در زمان ما در اختیار کسی نیست و این گزارش نیز در هیچ یک از کتاب‌های روایی نقل نشده و اولین مصدر آن، ادعای شیخ ابوالحسن مرندی در جلد سوم نور الانوار می‌باشد. پس از ایشان، حائری بارجینی این نقل را از مجمع النورین (در اصل همان جلد سوم نور الانوار) در کتاب خود ذکر کرده (حائری، ۱۴۲۲، ج ۱: ۶۷) و تا زمان فعلی مصدر نقل نویسندگان معاصر کتاب بارجینی بوده است.

ب) مشابه این روایت که در آن از شروسی نام برده است، در گزارش شیخ صدوق بوده:

اما صدر حدیث در آن وجود ندارد. شیخ صدوق می‌گوید:

وَ يَخْرُجُ الشَّرُّوسِيُّ مِنْ أَرْمِينِيَّةَ وَ أَذْرَبَيْجَانَ يُرِيدُ وَرَاءَ الرَّيِّ الْجَبَلِ الْأَسْوَدِ الْمُتَلَّاحِمِ

بِالْجَبَلِ الْأَحْمَرِ لَزِيْقِ جَبَلِ طَالِقَانَ فَيَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُرُوزِيِّ وَقَعَةٌ صَيْلَمَانِيَّةٌ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَيَهْرَمُ مِنْهَا الْكَبِيرُ (ابن بابويه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۶۹).

با توجه به اصل روایت متوجه می‌شویم که صدر گزارش مرندی و عبارت (تبریز) از اضافات ایشان به روایت است و برای آن مستندی وجود ندارد.

ج) احتمال دارد مراد از (کلمه عدل) همان بحث عدالتخانه در دوره مشروطه باشد که شیخ مرندی نیز از مخالفان سرسخت آن بوده است (مرندی، ۱۳۴۴: ۷۵). و مؤید این احتمال، عبارتی دیگر از ایشان در همین کتاب است که در کنار کلمه عدل به کشته شدن یک شیخ مازندرانی که یاد آور شهید شیخ فضل الله نوری است؛ اشاره کرده است (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۷۱).

## ۲. تهران از نشانه‌های ظهور

ایشان روایتی را در مورد تهران نقل کرده و آن را به علامه مجلسی نسبت می‌دهد و می‌گوید:

قال العلامة المجلسی ره قال المفضل بن عمر قال لی جعفر بن محمد یا مفضل ائدری اینما وقعت دار الزوراء قلت الله وحجته اعلم. فقال اعلم یا مفضل ان فی حوالی الری جبلا اسود تبنی فی ذیله بلدة تسمى طهران وهی دار الزوراء التی تكون قصورها كقصور الجنة ونسوانها كالحور العین واعلم یا مفضل انهن يتلبسن بلباس الکفار ویتزین بزى الجبارة ويرکبن السروج ولا يتمکن لاوزاجهن ولا تفى مکاسب الازواج لهن فيطلبن الطلاق منهم ويکتفی الرجال بالرجال والنساء بالنساء وتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال فانک ان ترید حفظ دینک فلا تسکن فی هذه البلدة ولا تتخذها مسکنا لانها محل الفتنة وفر منها الى قلة الجبال؛ علامه مجلسی فرمود: مفضل بن عمر گفت که امام صادق علیه السلام فرمود: ای مفضل! می‌دانی زوراء کجاست؟ گفتم: خدا و حجت الاهی می‌دانند. فرمود: ای مفضل! در حوالی ری کوهی سیاه است که شهری به نام طهران در کنارش بنا می‌شود و آن جا زوراء است که خانه هایش مانند خانه‌های بهشتی در عظمت ساخت است و زنانش مانند حوریان بهشتی‌اند. بدان که ایشان لباس کفار را می‌پوشند و مانند جباران زندگی می‌کنند و بر زین‌ها سوار می‌شوند و زنانشان تمکین برای همسر ندارند و به پول همسران خود قانع نیستند و از آن‌ها طلاق می‌گیرند. مردان به مردان و زنان به زنان بسنده کرده و مردان خود را مانند زنان نموده و زنان خود

را مانند مردان می‌نمایند. پس، همانا اگر می‌خواهی جان خود را حفظ کنی، در این شهر ساکن مشو و در آن جا نماز؛ چرا که آن شهر محل فتنه است. از آن جا بگریز و به قله کوه پناه ببر (همان: ۲۹۷؛ مرندي، ۱۳۲۲: ۵۴).

#### نقد

این روایت نه تنها در بحار الانوار علامه مجلسی رحمته الله علیه یافت نگردید؛ بلکه در هیچ یک از کتاب‌های ایشان و مجامع روایی دیگر بیان نشده است. آنچه را هم ایشان در بحار الانوار و به نقل از کتاب الهدایة الكبرى و از مفضل بن عمر نقل نموده، غیر از چیزی است که شیخ مرندي بیان کرده است (خصیبي، ۱۴۱۹: ۴۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۱۴). در این میان متأسفانه تعدادی از عالمان دینی نیز به این نقل بسنده و استناد کرده و همین اشتباه موجب گردیده تا غلط مشهوری رواج بیابد.<sup>۱</sup>

#### ۳. خروج حسنی

مرندی می‌گوید:

چهارم خروج حسنی است که اسم او حسن است. در مکه بالای حجرالاسود کشته می‌شود و بعد از کشتن او به پنج روز مهدی آل محمد ظهور می‌کند. (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۶۳).

در این بیان دو مطلب بدون سند یافت می‌شود؛ چرا که بر این، منبع و دلیلی نداریم که نام حسنی، حسن باشد و یا این که فاصله قتل او تا ظهور پنج روز می‌باشد.<sup>۲</sup>

#### ۴. کلمه عدل و قتل شیخ طبرسی

فی غیبة ابن العقدة عن الصادق عليه السلام: اختلاف الصنفین من العجم فی لفظ کلمة عدل یقتل فیهم الوف الوف الوف خالفهم الشیخ الطبرسی یصلب و یقتل؛ در کتاب

۱. به عنوان نمونه ر.ک. منتخب التواریخ، ۸۷۵، مستدرک سفینة البحار، ج ۴: ۲۷۰، تفسیر حکیم، ج ۶، ۲۵۵.

۲. ر.ک. مقاله «واکاوی کتاب نورالانوار علی اصغر بروجردی»، محمد شهبازیان، فصلنامه علمی ترویجی انتظار موعود، ش ۴۴.

غیبت ابن عقده از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: دو گروه از عجم‌ها با یکدیگر و در مورد کلمه عدل اختلاف پیدا می‌کنند. در این میان هزاران هزاران نفر کشته می‌شوند و در این میان شیخی مازندرانی با آن‌ها مخالفت می‌کند که در نهایت او را به دار آویخته و می‌کشند (مردی، ۱۳۲۸: ۲۷۱).

## نقد

اولاً: این سخن نیز از جمله مطالب بدون سند و دلیل است که در کتاب مردی یافت شده و دیگر کتاب‌ها نیز از ایشان آدرس را ذکر کرده‌اند. (حائری یزدی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۳۴). نیز نمی‌توان به صورت قطعی وجود کتابی با عنوان (الغیبة) را برای ابن عقده نفی نمود؛ اما هیچ یک از کتاب‌های فهرستی بدان اشاره نکرده و تا کنون بر وجود این کتاب دلیلی به دست نیامده و طبق تحقیقات صورت گرفته کسی جز مرحوم مردی از این کتاب نقلی نداشته است و چه بسا از این رو بوده که علامه آقابزرگ طهرانی که خود استاد کتابشناسی می‌باشد پس از نقل روایتی از کتاب ابن عقده توسط مردی در کتاب (جرائد سبعة)، چنین می‌گویند:

یتقل فیه عن کتاب " الغیبة " لابن عقدة، والظاهر أنه ینقل عنه بواسطة؛ (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۹۴)؛ در کتاب نور الانوار از کتاب ابن عقده نقل کرده و ظاهراً او با واسطه از این کتاب روایت نقل می‌کند.

ثانیاً: همان‌گونه که در عبارت‌های قبل ذکر شد، شیخ ابوالحسن مردی از مخالفان مشروطه بوده و این گزارش کاملاً با عقاید ایشان سازگاری دارد و مخالفان مشروطه می‌توانستند با این گزارش بدون سند علیه طرفداران مشروطه احتجاج کنند؛ عبارت‌هایی مانند کلمه عدل که یادآور واژه عدالتخانه و بحث حکومت مشروطه است، و شیخ طبرسی نیز به شهید شیخ فضل الله نوری اشاره‌ای کامل دارد.

## ب) تطبیق‌های احتمالی و بدون دلیل

یکی از آفت‌های جدی در نشانه‌های ظهور، تطبیق‌های احتمالی و بدون دلیل است که در هر دوره‌ای نیز صورت می‌پذیرد. مردی نیز از این قافله جا نمانده و در برخی از گزارش‌های تاریخی تطبیق‌هایی را مناسب با زمانه و تفکرات مقبول خود بیان کرده که وجه مشترک



تمام این تطبیق‌ها، عدم دلیل و قرینه‌ای معتبر است:

### ۱. شعر منسوب به حضرت علی علیه السلام

اشعاری از حضرت علی علیه السلام بدین صورت نقل شده است:

بُنِيَ إِذَا مَا جَاشَتْ التُّرْكُ فَانْتَظِرُ      وَلايَةَ مَهْدِيٍّ يَوْمُ فَيَعْدِلُ  
وَ ذَلَّ مُلُوكُ الْأَرْضِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ      وَ بُويعَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْدُ وَيَهْزِلُ  
صَبِيٌّ مِنَ الصَّيَّانِ لَأَ رَأَى عِنْدَهُ      وَ لَأَ عِنْدَهُ جِدٌّ وَ لَأَ هُوَ يَعْقِلُ  
فَسَمَّ يَوْمَ الْقَائِمِ الْحَقُّ مِنْكُمْ      وَ بِالْحَقِّ يَأْتِيكُمْ وَ بِالْحَقِّ يَعْمَلُ  
سَمِيُّ نَبِيِّ اللَّهِ نَفْسِي فِدَاؤُهُ      فَلَا تَخَذُلُوهُ يَا بَنِيَّ وَ عَجَّلُوا

فرزندم! هنگامی که قبائل ترک به حرکت درآمدند، منتظر سلطنت مهدی باشید که قیام کرده و به عدل حکومت می‌کند. پادشاهان دودمان هاشم خوار گردند [گویا مقصود بنی عباس است] بچه‌ای که نه رأی و نه تدبیر و نه عقل دارد، به سلطنت می‌رسد و افراد عیاش و بی‌مصرف با او بیعت می‌کنند. آن‌گاه قائم بحق از دودمان شما قیام کند. او به حقیقت بیاید و به حق عمل کند. او همانم پیغمبر خداست. جان من فدای او باد! او را خوار مسازید و با شتاب او را بپذیرید! (میبدی، ۱۴۱۱: ۲۵۵)

مرندی ذیل این شعر، سخنان صاحب کتاب نورالانوار، یعنی شیخ علی اصغر بروجردی را ذکر می‌کند که احتمال قوی می‌دهند مراد از اتراک، روسیه باشد (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۴۷) و بعد نظر خود را در عبارتی کوتاه چنین ذکر می‌کنند:

هیجان ترک تاریخ سنه ۱۳۲۴. [چرا که عبارت [ ترک بحروف ابجد ۱۳۲۴ ] می‌شود] چنانچه امیر المؤمنین می‌فرماید: إِذَا مَا جَاشَتْ التُّرْكُ فَانْتَظِرِ الخ (همان)

در عبارت‌های مرندی تطبیق‌های احتمالی رخ داده که شواهد و قرائنی نیز بر آن ارائه نگردیده و این اشعار می‌تواند بر ساقط شدن حکومت بنی‌العباس از سوی ترکان و مغولان نیز دلالت داشته باشد. افزون بر این، اعتبار این اشعار محل تامل است<sup>۱</sup> و قدیمی‌ترین منبع

۱. ر.ک. دانشنامه امام علی علیه السلام، مقاله «دیوان امام علی علیه السلام»، مهدی مهریزی، ج ۱۲: ۲۲۰.

نقل این شعر کتاب دیوان اشعار علی علیه السلام به قلم حسین بن معین الدین میبیدی (۹۱۱ ق) می‌باشد (میبیدی، ۱۴۱۱: ۳۵۵) که سندی بر چگونگی نقل این شعر از حضرت علی علیه السلام ارائه نکرده و پس از او نباطی بیاضی به نقل اشعار پرداخته است. (عاملی نباطی، ۱۳۸۴ ق، ج ۲: ۲۶۵) علامه مجلسی حکم کردن به صحت تمامی اشعار را مشکل دانسته (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۴۲) و آقابزرگ طهرانی نیز از تعدادی کتاب با عنوان دیوان اشعار حضرت علی علیه السلام نام می‌برد و بیان می‌کنند که تعداد اشعار در هریک با دیگری تفاوت دارد و عموم این کتاب‌ها برای اشعار سندی ذکر نکرده اند و طریق رسیدن این شعر به حضرت علی علیه السلام مشخص نیست (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۱۰۱).

## ۲. لشکر آذربایجان

متن روایت چنین است:

لَا بُدَّ لِنَارٍ مِنْ أَدْرَبِجَانَ لَا يَقُومُ لَهَا شَيْءٌ؛ ناگزیر آتشی از ناحیه آذربایجان زبانه خواهد کشید که هیچ چیز در مقابلش نتواند ایستاد (ابن ابی زینب، ۱۳۹۴: ۱۹۵).

ایشان احتمال می‌دهند که مراد از روایت همان آذربایجان کنونی در ایران و جنگ‌های رخ داده در آن باشد.

## ۳. باریدن تگرگ

نویسنده تلاش کرده تا دوره خود را به ظهور و دوره بلایای آسمانی نزدیک قلمداد کند. او در اثبات این ادعا که در دوره ظهور قرار داریم، به برخی از وقایع چنین اشاره می‌کند:

بعضی نقل کرده اند که باریدن تگرگ بسیار بزرگی است در روم و جزایر که بسیار محل تعجب باشد که به مثل آن دیده نشده باشد... و همچنین باریدن تگرگ بزرگ که بغیر عادت باشد در بعضی از بلاد و نواحی نقل شد که وقوع یافت... اقل العباد علی اکبر خان حاج صدر الدوله نواده حاج محمد حسین خان صدر اعظم اصفهانی، طاب ثراه از جنابان مجد الاسلام ارومیه و میرزا غلام حسین خان ارومیه که از طلاب مدرسه سپهسالار مرحوم هستند، شنیدم که ایشان گفتند: در ارومیه [در حاشیه نوشته شده یک ماه] قبل تگرگ بسیار عجیب و غریبی باریده است که خارج از عادت بوده است. هریک دویست مثقال و در میانشان سنگ و کلوخ بود،

به هر بام و دیواری خورده است، سوراخ کرده است و به شاخ گاو خورده؛ شکسته است و به هر حیوانی خورده؛ کشته است؛ بیست و هفت قریه از قرای آنصفحه را ویران کرده است (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۵۸ و ۳۵۷ و ۳۶۴).

این تطبیق‌های احتمالی در حالی است که سال‌ها از زمان مؤلف گذشته و ظهور رخ نداده است و این‌گونه برخورد با روایت‌های مهدوی نه تنها برای منتظران معرفتی به ارمغان نمی‌آورد؛ بلکه در میان شیعیان جز امیدی کاذب ایجاد نخواهد کرد.

#### ۴. خروج سلاطین عجم

ایشان در تطبیقی دیگر بدون دلیل، مراد از خروج سلاطین عجم در نزدیکی ظهور را به فروپاشی دولت صفوی نسبت می‌دهد و می‌گوید:

خروج سلاطین عجم است از شأن و وقار. شاید که مراد بیعت ایشان باشد سایر دول را در ازمنه از ازمان، به جهت مصالح به امر سلطنت یا این‌که به جهت بعضی از امور دین و سستی در سلطنت ایشان عارض شود... و همچنین امر سلطنت در بلاد عجم در بعضی اوقات سست و موهون شد در آخر سلطنت صفویه که افغانه و اوزبک بر بلاد عجم مستولی شدند (همان: ۳۵۷ و ۳۵۸).

#### ۵. غلبه کردن دیلمان بر ری

مرندی عبارتی از ناسخ التواریخ را ذکر کرده و می‌گوید:  
 اما در شهر ری مردم فتنه‌انگیز فراوان آیند، در آخر زمان دیلمان بر ایشان تاختن کنند (همان: ۳۶۱).

ایشان در سخنی بدون دلیل مراد از دیلمان را طائفه بختیاری دانسته و به صرف دیدگاه‌های ضد مشروطه خود، می‌خواهد اشاره‌ای به وقایع دوران مشروطه و تسلط طوایف بختیاری به فرماندهی سردار اسعد بختیاری (فاتح تهران) بر ری و ارتباط آن با دوران ظهور اشاره‌ای داشته باشد. بیان مرندی چنین است:

چنان که در مراد الاطلاع فی معرفة الامکنة والبقاع وارد است که دیلمان جمع دیلم است در لغت فرس قریه من قری الاصفهان که طائفه بختیاری است (مرندی، ۱۳۲۸: ۳۶۲ و ۳۶۴؛ مرندی، ۱۳۲۲: ۱۷).

## منفردات و اضافات در ترجمه جرائد سبعة

### ۱. اخبار حضرت علی علیه السلام از سال ۱۳۲۹ قمری

در جریده دوم از این کتاب به روایتی از حضرت علی علیه السلام اشاره کرده و چنین می‌گوید:

من اخبار امیرالمومنین علیه السلام فی سنة ثلاثمائة و تسعة و عشرين بعد الالف تغیرت دنیا فی سایر الاحوال و یتغیر امور الناس کلها فانه یكون للناس اختلاف کثیر و یقتل منهم خلق عظیم و یرج رجل علی الملك فیکون فزع و قتال و یكون الفساد و البلیا کلها فی الناس و یرج الخوارج من النواحی و یرید فیهم کثرة الفساد و اهرق الدماء و القتل و الجوع و الله اعلم بحقائق الامور؛ خبر داد حضرت امیر المومنین علیه السلام که در سال هزار و سیصد و بیست و نه تغییر می‌یابد اوضاع دنیا در تمام حالات و نیز متغیر می‌شود امور و معاش مردم. پس، به درستی در این هنگام برای مردم پدیدار می‌شود اختلاف و دشمنی زیاد و کشته خواهد شد اشخاص بی‌شمار و خروج می‌کند در میان مردم شخص بی‌باک به ادعای سلطنت و حادث می‌شود در دل مردم ترس و بیم بسیار و کشته خواهد شد از مردم آن زمان خلق بی‌شمار که آشکار خواهد شد میان مردم فساد و نزاع بی‌حساب و خارج می‌شوند خروج کننده‌ها از هر گوشه و کنار و واقع می‌شود ریختن خون‌های ناحق و کشتن مسلمانان بی‌گناه و ظاهر می‌شود گرانی و گرسنگی زیاد خداوند عالم عالم است به حقایق امور عباد (مرندی، ۱۳۳۲: ۷؛ مرندی، ۱۳۳۳: ۳۹).

### نقد

این گزارش نیز مانند دیگر گزارش‌های ایشان بدون سند و منبع ذکر شده است منبع و مستندی برای آن یافت نشد. تنها مطلبی مشابه از سوی شیخ مفید نقل شده است که علاوه بر عدم انتسابش به ائمه معصومین علیهم السلام عبارت (هزار و سیصد و بیست و نه) و غیره را ندارد<sup>۱</sup> (مفید، ۱۴۱۳: ۱۶۱).

۱. گزارش شیخ مفید چنین است:

وَ إِذَا اجْتَمَعَ زُحْلٌ وَ الْمُشْتَرَى فِي بُرْجٍ وَاحِدٍ تَغَيَّرَتِ الدُّنْيَا فِي سَائِرِ الْأَحْوَالِ وَ يَتَغَيَّرُ أُمُورُ النَّاسِ وَ تَخْرُجُ الْخَوَارِجُ مِنَ النَّوَاحِي كُلِّهَا وَ خَاصَّةً مِنْ جِبَلَانَ وَ مِنَ الدِّيَالِمِ وَ الْأَكْرَادِ وَ يَقْتُلُونَ النَّاسَ قِتَالًا شَدِيدًا وَ يَسْتَدُّ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْحُزَنِ وَ تَرْتَفِعُ السُّفْلَةُ شَأْنَهُمْ وَ تَغَيَّرُ طَبَائِعُ النَّاسِ كُلِّهِمْ وَ

## ۲. دستور حضرت محمد ﷺ به ازدواج در ۱۱۸۰ ق.

چنان که در تفسیر روح البیان در ذیل آیه معجز بیان: «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ؛ در تشویق مردم به تزویج در زمان آینده بعد از سنه هزار و یکصد و هشتاد از هجره نبویه که حضرت رسول ﷺ خطاب به اصحاب کرامش فرمود به تحقیق حلال می‌شود بر امت من عزوبیت و گوشه نشینی کوه‌ها که حلال و مباح می‌دانند کشتن مردمان بی گناه را. پس در آن زمان تربیت سگ‌ها بهتر از تربیت اولاد خونریز [است] و ان تلد المرأة حية خیر من ان تلد الولد (مردی، ۱۳۳۲: ۸؛ مردی، ۱۳۳۳: ۳۹).

نقد

بی دقتی در نقل و تبیین روایات بارزترین صفت این نویسنده است؛ چرا که: یکم: مصدر این روایت کتاب‌های اهل سنت می‌باشد و در یک متن به سال ۳۸۰ ق و در متن دیگری سال ۱۸۰ ق<sup>۱</sup> (نیشابوری، ۱۳۱۶، ج ۵: ۱۸۶؛ ثلعبی، ۱۴۲۲، ج ۷: ۹۲). اشاره شده است. نقل سیوطی چنین است:

إذا أتت على أمتي ثلاثمائة وثمانون سنة فقد أحللت لهم الغربة والعزلة والترهب على رؤوس الجبال؛ (سیوطی، ج ۲: ۱۴۵). هنگامی که سال ۳۸۰ برای امت من محقق شود، برای آن‌ها غربت و عزلت و دوری از مردم و پناه بردن به قله کوه‌ها را روا می‌دانم.

دوم: این روایت در مدح مجرد ماندن و جواز عدم ازدواج در سال مذکور است نه تشویق کردن به ازدواج.

....»

يَذْهَبُ عَنْهُمْ الْحَيَاءُ وَالْإِنْسَانِيَّةُ وَيَطْمَعُ كُلُّ وَاحِدٍ فِي آخِرِهِ وَيَزِيدُ فِيهِمْ كَثْرَةُ الْفَسَادِ خَاصَّةً فِي النِّسَاءِ وَإِسْفَاطُ الْوَالِدَاتِ أَوْلَادَ الْحَرَامِ وَإِهْرَاقُ الدَّمَاءِ وَالْقَتْلُ وَالْجُوعُ.

۱. تفسیر رغائب الفرقان، ج ۵: ۱۸۶، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، ج ۷: ۹۲

و أخبرني ابن فنجويه قال: حدثنا محمد بن المظفر البزاز قال: حدثنا أبو عبد الله محمد ابن موسى بن النعمان بمصر قال: حدثنا علي بن عبد الرحمن بن المغيرة قال: حدثنا أبو صالح كاتب الليث قال: حدثنا أبو يحيى بن قيس عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أتى على أمتي مائة وثمانون سنة فقد حلت الغربة والعزلة والترهب على رؤوس الجبال».

سوم: متاسفانه عبارت (بعد الالف) از قرن یازدهم هجری به این حدیث اضافه شده<sup>۱</sup> و تفسیر روح البیان نیز متعلق به اسماعیل حقی بروسی از علمای صوفی مسلک اهل سنت بوده که متوفای ۱۱۳ق است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۸: ۶۶۴).

چهارم: از عبارت (و مباح می‌دانند کشتن مردمان بی گناه را) تا (خیر من ان تلد الولد) بیان صاحب تفسیر روح البیان است که در نقل مرندی گمان می‌رود از عبارت‌های حدیث نبوی می‌باشد.

### ۳. تخریب حرم امام رضا علیه السلام

ایشان در قسمت‌های مختلفی از کتاب خود به عبارت‌هایی استناد کرده تا هتک حرمت سربازان روس به حرم رضوی را از نشانه‌های ظهور بدانند. در این جا به مواردی اشاره می‌کنیم:

الف) فهناک اظهر خسفا بالمشرق و خسفا بالمغرب. مفاد ذیل خبر شریف اشاره بر زلزله قوچان است که از توابع خراسان است که سی سال قبل به مقام ظهور رسید که شاید به توهین حرم محترم حضرت ثامن الائمه اشاره شده باشد. (مرندی، ۱۳۳۲: ۴۴).

ب) در خطبه شریفه که مشهور به خطبه البیان است که می‌فرماید... و یخربون خراسان و یفرقون الجلسان و یحبون الربا و یهدمون الحصون... و هتک می‌نمایند خراسان و مشهد حضرت رضا غریب الغربا علی بن موسی الرضا علیه السلام و بیرون می‌نمایند اشخاص متحصنین را از حرم عرش بنیان و حلال می‌دانند حرام را و منهدم می‌سازند دیوار و قبه منوره آن مفترض الطاعة را (همان: ۴۵).

ج) و یحدث فی ارض المشرق ما یحزن... و حادث شود در مشرق زمین آن چیزی که آندوهناک و غمگین سازد و بی آرام کند؛ اگر چه در مشرق زمین بسی وقایع حزن آورنده و آرام برنده روی داده است؛ اما به نظر انصاف و اسلامیت اگر نگردد، هیچ واقعه و حادثه در زمین مشرق که غم انگیز و حزن آورنده و آرام برنده باشد، مسلمین را علی الخصوص شیعیان و محبین اهل بیت طاهرین حضرت سید المرسلین را بالاتر از این قضیه هائله مشهد مقدس رضویه علی مشرفها الاف التنا و التحیه بکیفیتها نشده است (همان: ۵۸ و ۶۰).

۱. تفسیر روح البیان، ج ۱، ص: ۱۰۷

## نقد

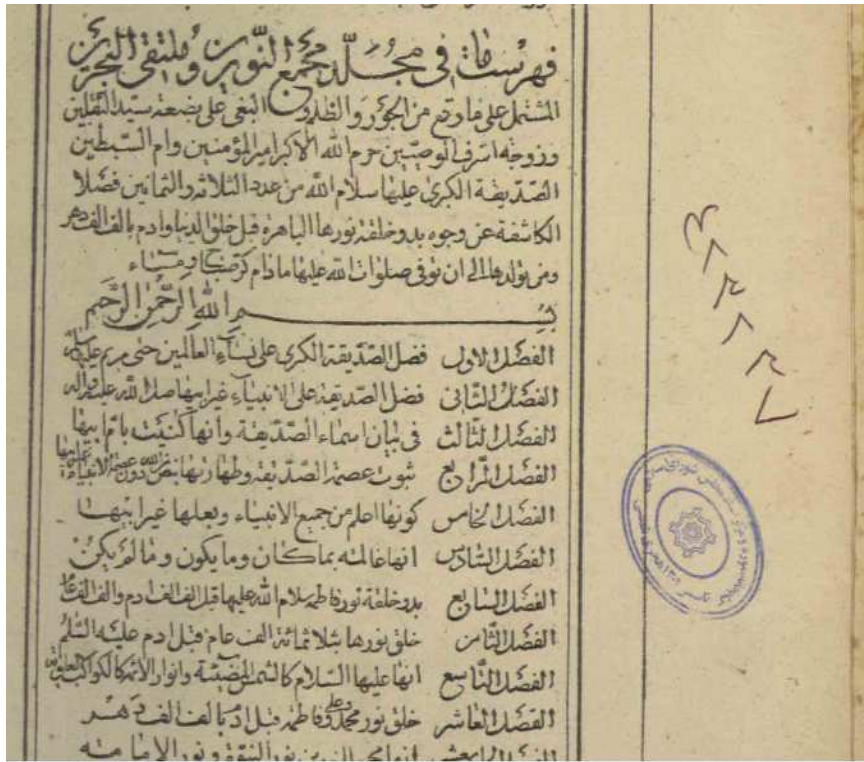
یکی از ویژگی‌های تالیفات مرحوم مرنندی این است که ابتدا امری را برای خود مسلم گرفته و سپس تلاش می‌کند به هر ترفند ممکن دلیلی و مستندی برای آن بیابد. فارغ از این مطلب که نقل‌های مورد استناد این نویسنده تا چه اندازه اعتبار دارد؛ استدلال ایشان در تمامی موارد از تطبیق یک مسئله بر دلیل عام رنج می‌برد. به عبارت دیگر، بیان روایت این است که اتفاقی در شرق خواهد افتاد که این مطلب کلی نمی‌تواند دلیل بر اثبات تخریب مرقد مطهر امام رضا علیه السلام به عنوان مسئله‌ای خاص باشد. همچنین ایشان در کتاب دیگر خود با عنوان «دلایل براهین الفرقان»<sup>۱</sup> (در استدلال به این مطلب حدیثی را از کتاب «کنوز الحقائق من حدیث خیر الخلائق» نقل کرده است که این حدیث در آن کتاب وجود خارجی نداشته و اصولاً در هیچ کتاب حدیثی دیگری ذکر نشده است.

در نتیجه دلیل بر این مطلب نداریم که تخریب مرقد امام رضا علیه السلام در منابع روایی پیشگویی شده و از علائم ظهور می‌باشد.

## نتیجه‌گیری

شیخ ابوالحسن مرنندی یکی از نویسندگان دوره قاجاریه بوده که در جلد سوم کتاب نورالانوار، با عنوان مظهر الانوار، و دو اضافه بر آن با عنوان جرائد سبعة و شرح جرائد سبعة به مباحث مهدویت پرداخته است. او در این سه اثر روایت‌هایی را در باره نشانه‌های ظهور استفاده کرده که تا کنون در منابع شیعه و سنی ذکر نشده است و شائبه جعل در آن وجود دارد. همچنین ایشان روایت‌هایی را به برخی از کتاب‌ها نسبت داده که از آن مطالب، در کتاب‌های آدرس داده شده اثری نیست و یا هیچ فهرست‌نگاری از آن کتاب و انتساب به مولف آن یاد نکرده است. نکته قابل تامل این‌که جز ایشان نیز کسی کتاب را ندیده است. در قسمت تطبیقات نیز با توجه به دیدگاه‌های ضد مشروطه‌ای که در وی وجود داشته، تلاش کرده است تا مشروطه را از جمله فتنه‌های آخرالزمان بنامد و تطبیق‌های بدون قرینه خود را در مورد عصر خود به خواننده القا کند.

۱. دلایل براهین الفرقان: ۱۱۰.



کتاب نور الانوار به همراه این کتاب در یک نسخه چاپ شده است.



از صفحه ۲۸۲ به بعد، کتاب مظهر الانوار آغاز می شود.



۱-۷۰  
کتاب نوحه

جوابد سبعة در علايم ظهور امامه  
عجل الله فرجه في نشر علوم شرعيه  
وعقائد جعفرية وارضه لاول طوائف  
زناد في زاوية مفاسد حضرت العظم  
في منزل خبر الحلاج بحقا اسلا الله دام مجد  
خالصا لوجه الله سميت نوحه يافت  
اميدانك نواب بن عمل جميل برفح  
برفح مرحوم و مغفوره رضوان الله  
ماه شرف خاتم نيت مرحوم اخوند ملا محمد  
عبدال مؤلف والدك محترمشهد الله مع قبا  
نزهه عايدك در كنيه محسن حسبه  
بنايخ شه خيالكا  
۳۲۵

در مطبوعه خانقاه الحلاج اصفهان

صفحه اول کتاب (نسخه کتابخانه مجلس)

۴۵۱۷۶۹

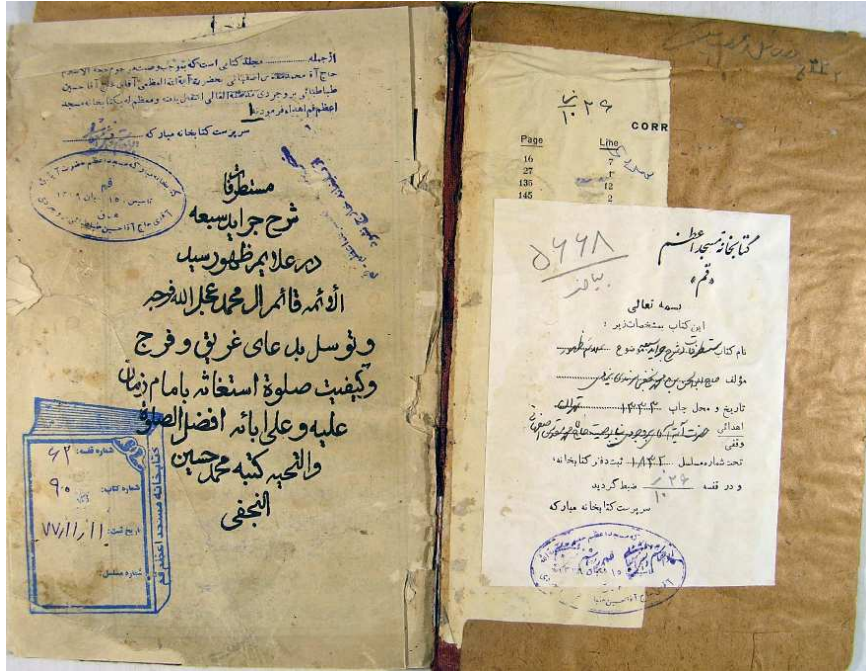
هدایا کتاب

مستطاب ترجمه جوابد سبعة از مستظرف  
مظهر الانوار جلد رابع نور الانوار  
در علايم ظهور يقين الله مهديك الحمد  
عجل الله فرجه از تاليفات جناب مستظرف  
اعلم علماء الاعلام وافقه فقهها الفخا  
صاحب نفس الفد سيد وملكه الاجتهاد  
احمد الشيخ ابراهيم بن محمد دام الله انا  
افادانه كنيه محسن الحسيني بن محمد  
۳۲۵

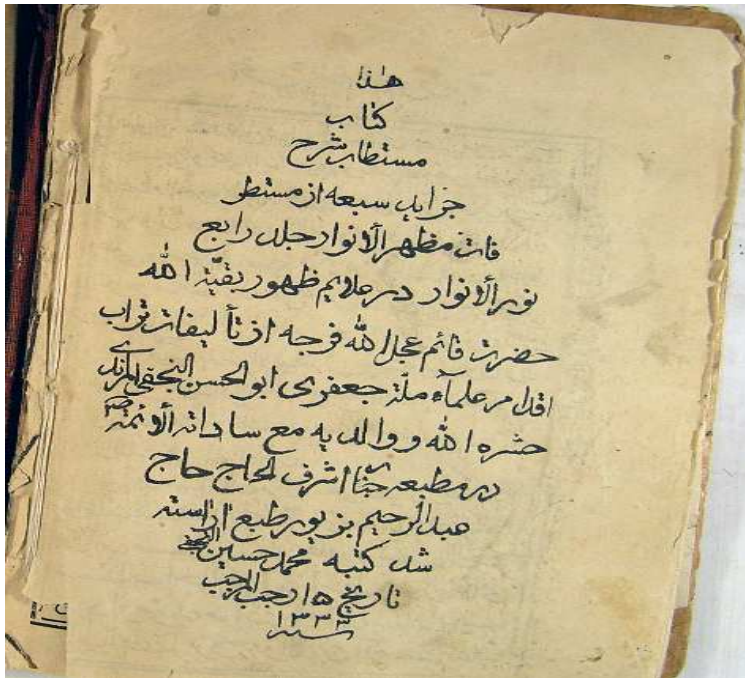
صفحه آخر کتاب (نسخه کتابخانه مجلس)

۱۳۶  
انظار موعود

سال چهاردهم / شماره ۴۶ / پاییز ۱۳۹۳



صفحه اول مستطرفات (نسخه کتابخانه مسجد اعظم)



صفحه آخر مستطافات (نسخه کتابخانه مسجد اعظم)

۱۳۷  
انظر وعود

نقد و بررسی نشانه های ظهور در سه اثر...

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، محقق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۲. ابن بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق). *الإمامة و التبصرة من الحيرة*، قم، مدرسه الامام المهدي علیه السلام.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*، علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*، قم، علامه.
۵. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا). *فتوحات المکیة*، دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن اعثم الکوفی، احمد بن علی (۱۳۸۰). *الفتوح*، ترجمه محمد بن احمد مستوفی، انتشارات علمی فرهنگی.
۷. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعة*، بیروت، دارالتعارف.
۸. انصاریان، حسین، بی تا، *تفسیر حکیم*، قم، دارالعرفان.
۹. یرسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق). *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين علی علیه السلام*، بیروت، موسسة الاعلمی.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر.
۱۱. بیدآبادی، مسعود (۱۳۸۱). *نگاهی به خطبة الافتخار و خطبه تطنجیه*، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲۵، دانشکده دارالحدیث.
۱۲. ثعلبی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۳. جمعی از نویسندگان زیر نظر علی اکبر رشاد (۱۳۸۹ق). *دانشنامه امام علی علیه السلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. جمعی از نویسندگان زیر نظر کاظم موسوی بروجردی (۱۳۸۵ق). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. حائری یزدی، علی (۱۴۲۲ق). *إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب علیه السلام*، بیروت، موسسة الاعلمی.
۱۶. حیدر الکاظمی، سید مصطفی، (بی تا). *بشارة الاسلام فی ظهور صاحب الزمان*، بی جا، آل البيت.
۱۷. خراسانی، محمد هاشم (۱۳۴۷). *منتخب التواریخ*، بی جا، کتابفروشی اسلامیة.
۱۸. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الکبری*، بیروت، البلاغ.
۱۹. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۲۰. سیهر، محمد تقی (۱۳۷۷). *ناسخ التواریخ*، تهران، اساطیر.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن، (بی تا). *جامع الاحادیث*، بی جا، بی نا، موجود در کتابخانه المکتبة الشاملة.

۲۲. شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، (بی تا). *البیواقیت و الجواهر*، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. شهبازیان، محمد (۱۳۹۳). *ره افسانه*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، اول.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *واکاوی کتاب نورالانوار اثر علی اصغر بروجردی*، فصلنامه علمی ترویجی انتظار موعود، ش ۴۴، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۲۵. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۲۶. طهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالأضواء.
۲۷. طهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۴ق). *طبقات اعلام الشیعه*، مشهد، دارالمرتضی.
۲۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۳۷۹). *الدرة الباهرة من الاصداف الطاهرة*، قم، زائر.
۲۹. عاملی نباطی، علی بن محمد (۱۳۸۴ق). *الصرط المستقیم الی مستحقى التقدیم*، نجف، المكتبة الحیدریة.
۳۰. عرب حسینی، سید مهدی (۱۳۸۷). *دوره قاجار و تالیفات دربار مهدویت*، فصلنامه علمی پژوهشی مشرق موعود، شماره ۵، قم، پژوهشکده مهدویت (آینده روشن).
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۲. مامقانی، عبدالله (۱۴۲۳ق). *مخزن المعانی*، قم، موسسه آل البيت.
۳۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۴. مرندی، ابوالحسن (۱۳۳۲ق). *جرائد سبعة*، تهران، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۳ق). *شرح جرائد سبعة*، قم، نسخه خطی موجود در کتابخانه مسجد اعظم.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۴). *فجائع الدهور*، قم، نسخه خطی موجود در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۲۸ق). *مجمع النورین*، تهران، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۲۸ق). *نور الانوار*، تهران، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۳۹. محمدبن محمدبن النعمان، المفید (۱۴۱۳هـ). *الإختصاص*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۴۰. المقدسی الشافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۲۸ق). *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۴۱. میدی، حسین بن معین الدین (۱۴۱۱ق). *دیوان منسوب به امیرالمومنین علیه السلام*، قم، دار نداء الاسلام.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). *رجال*، قم، نشر اسلامی.
۴۳. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۸ق). *مستدرک سفینة البحار*، نشر اسلامی.

۴۴. نیشاپوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴۵. <http://phz.hajj.ir/163/10537> (پژوهشکده حج و زیارت)، کتابشناسی بقیع.



## نقد و بررسی ادله نقلی قادیانیه، در موعود انگاری غلام احمد قادیانی

سید محمدمهدی رضایی موسوی \*

عزالدین رضانزاد\*\*

### چکیده

«میرزا غلام احمد قادیانی»، یکی از مدعیان مهدویت در بین اهل سنت شناخته می‌شود که در آغاز قرن بیستم میلادی در کشور هندوستان ظاهر شد و پس از او، پیروانش دامنه فعالیت‌های این فرقه را به پاکستان و برخی از کشورهای اروپایی و آفریقایی گسترش دادند. غلام احمد، احادیثی را که درباره امام مهدی علیه السلام وارد شده و ایشان را از اولاد حضرت فاطمه علیها السلام معرفی می‌کند؛ ضعیف دانسته و با توجه به حدیثی که در بعضی از کتاب‌های اهل تسنن نقل شده و بیش‌تر علمای اهل سنت آن را نامعتبر دانسته‌اند؛ بر این عقیده است که مهدی همان عیسی است و در ادامه با این ادعا که روح حضرت عیسی علیه السلام در او تجلی یافته، خود را «مهدی موعود» معرفی می‌کند.

قادیانی در این موضوع، ادله و نشانه‌هایی کلی، از قبیل الهام، پیشگویی و مباحله را مطرح کرده است؛ ما در این نوشتار، به نقد و بررسی ادله نقلی وی که در باب علائم ظهور و یگانگی عیسی و مهدی علیه السلام، مطرح کرده است، خواهیم پرداخت. واژگان کلیدی: مهدی موعود، مسیح موعود، خسوف و کسوف، قادیانیه، ظهور دجال، غلام احمد.

## مقدمه

اعتقاد به ظهور مصلح جهانی، از چنان جایگاهی در بین ملت‌ها، برخوردار است که چه بسا عده‌ای برای رسیدن به مقاصد خویش، از جذابیت‌های این باور سوء استفاده کرده، با ادعاهایی گزاف سعی دارند کالای تقلبی خویش را، به عنوان گوهر والای اندیشه مهدویت، عرضه کنند.

در این بین، عده‌ای اسیر توهمات و وعده‌های این مدعیان شده و گرد آن‌ها جمع می‌شدند که چه بسا این امر، مبتنی بر جهل و عدم شناخت کافی و گاهی با اهدافی مقدس، صورت می‌گرفت.

یکی از این مدعیان، فردی است به نام «غلام احمد قادیانی» که امروزه پیروان وی با عنوان «قادیانیه» یا «احمدیه» شناخته می‌شوند. با توجه به این که این گروه، در سال‌های اخیر، فعالیت‌های تبلیغی خویش را گسترش داده و از طریق رسانه‌ها، از جمله چند شبکه ماهواره‌ای، به نام «MAT» و ده‌ها سایت اینترنتی، در ترویج افکار غلام احمد سعی داشته‌اند؛ اهمیت پرداختن به این موضوع، روشن می‌شود.

این تحقیق، در صدد تبیین ادعای قادیانی، در زمینه موعود پنداری خویش بوده و به نقد ادله نقلی وی، در این مسئله می‌پردازد.

شایان ذکر است، غلام احمد قادیانی تألیفات فراوانی دارد که بیش‌تر آن‌ها در قالب مجموعه‌ای به نام «روحانی خزائن» گردآوری شده و در رد نظریات او، چند کتاب و مقاله از اهل سنت، به زبان اردو یا عربی؛ از جمله کتاب «القادیانیه، دراسات و تحلیل» از احسان الهی ظهیر، نوشته شده است؛ ولی از محققین شیعه نوشته‌ای قابل توجه در این موضوع، دیده نمی‌شود.

البته در سال‌های اخیر، آثاری در قالب مقاله و پایان‌نامه در این زمینه، تدوین شده است؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «قادیانیه» در شماره ۱۷ فصلنامه تخصصی هفت آسمان، از مهدی فرمانیان و پایان‌نامه‌ای از نگارنده با عنوان «نقد و بررسی باورهای غلام احمد قادیانی»، در مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم و نیز پایان‌نامه‌ای با عنوان «تاریخ قادیانیه در شبه قاره هند از پیدایش تا عصر حاضر»، در جامعه المصطفی العالمیه.

گردآوری اطلاعات این مقاله، بر اساس اسناد نوشتاری، سامانه‌های رایانه‌ای و نرم افزارهای علوم اسلامی و روش پژوهش، توصیفی و به شیوه تحلیلی - انتقادی است.

### پیدایش قادیانیه

میرزا غلام احمد قادیانی که یکی از مدعیان نبوت و مهدویت در بین اهل سنت شناخته می‌شود؛ در سال ۱۸۳۵م، برابر با ۱۲۵۰ق، در روستای قادیان، از ایالت پنجاب کشور هندوستان متولد شد و در سال ۱۹۰۸م در شهر لاهور و در هفتاد پنج سالگی در گذشت و جسد وی را برای دفن به زادگاهش منتقل کردند (قادیانی، ۱۳۲۷، ج ۱: ۲-۸).

وی در ابتدا به دنبال ادعای خواب نما شدن و چندین رؤیا اعلام کرد که به او وحی نازل می‌شود و برای گرفتن بیعت از مردم مجاز گردیده و از جانب خدا به رهبری برگزیده شده است (قادیانی، ۲۰۰۵ م: ۱۵-۱۶؛ المودودی و...، ۱۴۲۱: ۲۱).

در سال‌های بعد، نخست، ادعای مسیح موعود بودن و مهدویت و سپس ادعای نبوت کرد و اعلام داشت او همان رهبر واپسین گیتی است که زردشتیان، هندوان، مسیحیان و مسلمانان همه در انتظار او چشم به راه دارند (قادیانی، بی‌تا، ج ۲۲: ۶۴۱ و ج ۱۸: ۲۱۱؛ خرمشاهی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۳۴).

پس از مرگ غلام احمد، جماعت احمدیه که بیش‌تر پیروان وی را تشکیل می‌دادند. پس از تأسیس کشور پاکستان، مرکز خود را از قادیان (در هند) به محلی در نزدیکی لاهور پاکستان منتقل کرده آن‌جا را «ربوه» نامیدند (خرمشاهی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۲). البته در آوریل ۱۹۸۴م، با درخواست علمای اسلامی و به دنبال تصویب قانونی درباره خاتمیت پیامبر اسلام در مجلس پاکستان در سال ۱۹۷۴م، ژنرال ضیاءالحق، رئیس جمهور پاکستان در فرمانی رسمی اعلام کرد فعالیت‌های دینی احمدیه به عنوان اسلام، عملی مجرمانه است. لذا سران احمدیه به لندن رفته، مرکز فعالیت‌های تبلیغی خود را آن‌جا قرار دادند (اسپوزیتو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۹؛ خرمشاهی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۳۴) و امروزه خلیفه پنجم ایشان به نام «میرزا مسرور احمد»



که در کشور انگلستان به سر می‌برد، زمام این گروه را در دست دارد.<sup>۱</sup>  
قادیانی، در مسئله مهدویت و به طور کلی در زمینه موعود آخرالزمان، سخنان و ادعاهای مختلفی مطرح می‌سازد و آن‌ها را به اموری از جمله رؤیا، مکاشفه و الهام مستند نموده<sup>۲</sup> و به روایاتی نیز استشهاد می‌کند.

ما در این مجال، صرفاً به بررسی احادیثی که وی در حقانیت باورهای خویش به آن‌ها استناد کرده است، می‌پردازیم. لذا ابتدا ادعاها و ادله وی را در این زمینه تبیین می‌کنیم و سپس ذیل هر کدام، به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

#### ۱. ادعای قادیانی در همسانی عیسی و مهدی علیه السلام

غلام احمد، احادیثی را که درباره مهدی موعود علیه السلام وارد شده و آن حضرت را از اولاد حضرت فاطمه علیها السلام، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی می‌کند، ضعیف دانسته و با توجه به حدیث «وإنه لا مهدی إلا عیسی ابن مریم...» (ابن اثیر، بی تا، ج ۹: ۶۷۷۰)، که در برخی کتاب‌های اهل سنت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده شده؛ بر این عقیده است که مهدی و عیسی یکی می‌باشند (قادیانی، بی تا، ج ۱۴: ۴۵۵).

وی درباره حضرت مهدی علیه السلام می‌گوید:

او مظهر مسیح علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله است، وی این ادعا را در جای جای کتاب‌های خویش تکرار می‌کند که من همان «مسیح موعود و مهدی معهود» هستم، که ظهور کرده است (قادیانی، بی تا، ج ۱۸: ۷-۸ و ج ۲۲: ۶۴۱).

#### بررسی و نقد این ادعا

غلام احمد با تکیه بر حدیث «لا مهدی الا عیسی»؛ مهدی موعود را همان عیسی بن

۱. ر.ک: سایت رسمی جماعه احمدیه، [www.islamahmadiyya.net](http://www.islamahmadiyya.net).

۲. جهت آگاهی بیش‌تر از سایر ادله قادیانیه در این زمینه و نقد آن‌ها (ر.ک: رضایی موسوی، محمد مهدی، پایان‌نامه «نقد و بررسی باورهای غلام احمد قادیانی»، ۵۶-۶۴ و ۱۲۱، مرکز تخصصی مهدویت، حوزه علمیه قم).

مریم پنداشته و ظهور او را همان ظهور حضرت عیسی می‌داند و از طرفی دیگر منکر آن است که حضرت مهدی علیه السلام از نسل حضرت فاطمه علیها السلام و رسول اکرم صلی الله علیه و آله باشد. درباره این سخن باید گفت:

**الف:** حدیث مذکور درباره یکی بودن مهدی علیه السلام و عیسی علیه السلام، نه تنها در منابع شیعه به چشم نمی‌خورد، بلکه صحاح و سنن و کتاب‌های اصلی اهل سنت نیز متعرض آن نشده‌اند؛ یعنی این روایت از احادیث «شاذ» در بین اهل سنت به شمار می‌آید.

**ب:** محتوای این حدیث، با آیات و روایاتی که اوصاف حضرت عیسی و مهدی علیه السلام را بیان می‌کنند، در تعارض بوده<sup>۱</sup> و برخلاف سخن قادیانی، بعضی روایات بر این امر تصریح دارند که این دو شخصیت، دو وجود مجزا هستند؛ همچون حدیث مشهور نزول حضرت عیسی پس از ظهور مهدی موعود علیه السلام و اقتدای وی به حضرت مهدی علیه السلام.<sup>۲</sup>

**ج:** روایات بسیاری بر این امر دلالت دارد که مهدی موعود علیه السلام از عترت و اهل بیت و از فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله و از نسل حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام می‌باشد. این روایات علاوه بر این که نزد شیعه مشهور و مسلم هستند، در کتاب‌های حدیثی اهل سنت رواج داشته و قابل انکار نیستند؛ از جمله روایات ذیل:

عن ابن مسعود عن رسول الله صلی الله علیه و آله: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَلِيَ رَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمَهُ اسْمِي؛ قیامت بر پا نمی‌شود تا این که مردی از اهل بیت من که اسمش نظیر اسم من است، بیاید و حکومت کند (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۸: ۱۶۴ - ۱۶۶؛ ترمذی، بی‌تا، ج ۸: ۴۴۹؛ ابن الاثیر، بی‌تا، ج ۱۰: ۷۸۳۳).

عن حذیفه عن رسول الله صلی الله علیه و آله المهدی رَجُلٌ مِّنْ وُلْدِي، وَجْهُهُ كَالْكَوْكَبِ الدَّرِيِّ؛ حذیفه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: مهدی مردی از فرزندان من است که صورتش مانند ماه درخشان است (القندوزی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۹۸؛ الالبانی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۲۷۲).

۱. ر.ک: رضایی موسوی، محمدمهدی، پایان‌نامه «نقد و بررسی باورهای غلام احمد قادیانی»، ص ۱۱۷، مرکز تخصصی مهدویت، حوزه علمیه قم.

۲. «المهدی الذی ینزل علیه عیسی بن مریم ویصلی خلفه عیسی علیه السلام» (ابن حماد، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۳۰، ح ۱۱۰۳ و ر.ک: صدوق ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۳۳۰).

عن علی بن ابی طالب:

المَهْدِي رَجُلٌ مِّنَا مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا؛ حضرت علی عليه السلام فرمود:  
مهدی مردی از ما و از فرزندان حضرت فاطمه عليها السلام است (ابن حماد، ۱۴۱۴، ج ۱:  
۲۳۱).

بنابراین، سخن قادیانی در این زمینه، بر دلیل صحیحی استوار نبوده و با قول قاطبه  
علمای شیعه و اهل سنت مخالف است.

## ۲. ادعای عیسویت و مهدویت قادیانی

غلام احمد این ادعا را بارها در کلماتش تکرار می‌کند. گاهی در این زمینه از تجلی روح عیسی  
در خود، سخن به میان آورده و گاهی صراحتاً خود را عیسی و مهدی معرفی می‌کند و می‌نویسد:  
بشنوید ای آقایان!... خداوند مرا در رأس صد سال بر انگیزته است به جهت  
این که دین را تجدید نموده و چهره آن را نورانی سازم، صلیب را شکسته و آتش  
مسیحیت را فرو نشانم و سنت پیامبر اسلام را اقامه نمایم، فاسد را اصلاح و  
آنچه را کنار گذاشته شده است، ترویج کنم. من مسیح موعود و مهدی معهود  
هستم. خداوند با وحی و الهامش، بر من منت نهاد و مانند سایر پیامبران  
گرامی‌اش، با من سخن گفت...<sup>۱</sup> (قادیانی، بی‌تا، ج ۲۲: ۶۴۱).

یکی از نوشته‌های غلام احمد قادیانی کتابی است با عنوان «فتح اسلام، ازاله اوهام و  
توضیح مرام» که در آن، مفصل به موضوع آخرالزمان، مسیح و مهدی موعود پرداخته است.  
وی در صفحات نخست این کتاب، با این گمان که دوران ظهور مسیح فرا رسیده است،  
صراحتاً اعلام می‌کند که او مهدی منتظر است و همان است که خداوند متعال او را برای  
اصلاح جهان و اقامه دین فرستاده است.

۱. «اسمعوا یا سادة!...بعثني الله على رأس المائة...لأجدد الدين و انور وجه الملة، و اكسر  
الصليب و اطفى نار النصرانية، و اقيم سنة خير البرية، و لاصح ما فسد و اروج ما كسد. و انا  
المسيح الموعود و المهدي المعهود. من الله على بالوحي و الالهام، و كلمني كما كلم برسلة  
الكرام،...».

ترجمه بخشی از سخنان وی چنین است:

ای مردم! اگر شما مؤمن و دین دارید، حمد خدا را به جای آورید و سجده شکر کنید؛ زیرا عصری که پدران شما در انتظار آن بودند و نتوانستند آن را درک کنند و ارواح گذشتگان شوق دیدار آن را داشتند و به آن نرسیدند؛ اکنون فرا رسیده است. بر شماست قدر این نعمت را دانسته و فرصت را غنیمت شمارید. این مطلب را تکرار می‌کنم: من همان مردی هستم که برای اصلاح حق فرستاده شده تا دین را مجدداً در قلوب، اقامه و زنده گرداند (قادیانی، بی‌تا، ج ۳: ۷-۸).

### مستند قادیانیه در موعود انگاری قادیانی

در بین کتاب‌های غلام احمد و نیز کتاب‌هایی که دیگر نویسندگان قادیانی درباره‌ی وی و ادعاهایش نوشته‌اند، به مواردی بر می‌خوریم که به عنوان آیه و نشانه‌ی صدق ادعای قادیانی از آن‌ها یاد می‌شود که معمولاً این موارد کلی بوده و معلوم نیست دلیل صدق کدام ادعای قادیانی است.

در موضوعی که اکنون پیش رو داریم؛ یعنی ادعای عیسویت و مهدویت، نیز برخی از این موارد و نشانه‌ها مطرح شده است که بیش‌تر همان ادله‌ی کلی، از قبیل وحی، الهام، پیشگویی و مباحثاتی است که در سایر ادعاهای قادیانی بیان می‌شود، ما در این بحث در صدد پاسخ به آن‌ها نیستیم.

اما دلیلی که قادیانیه به صورت خاص در این موضوع مطرح کرده‌اند، مطلبی است درباره‌ی علائم ظهور حضرت مهدی عج، مبنی بر این که روایاتی که از رسول اکرم ص درباره‌ی علائم ظهور مهدی موعود عج نقل شده است، در عصر غلام احمد تحقق یافته؛ لذا او خود را مهدی منتظر معرفی می‌کند و از جمله آن علائم، وقوع خسوف و کسوف در ماه رمضان، و ظهور دجال است. در ادامه به تبیین این دو علامت می‌پردازیم.

### ۲ - ۱ خسوف و کسوف در ماه رمضان

در سنن دار قطنی، در روایتی به نقل از جابر، از امام باقر ع چنین می‌خوانیم:

حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَصْطَخَرِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَوْفَلٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ يَعِيشَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ

إِنَّ لِمَهْدِينَا آيَاتِينَ لَمْ تَكُونَا مُنْذُ خَلَقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، تَنكَسِفُ الْقَمَرَ لَأَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ وَتَنكَسِفُ الشَّمْسُ فِي النِّصْفِ مِنْهُ وَلَمْ تَكُونَا مُنْذُ خَلَقِ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛<sup>۱</sup> برای مهدی ما، دو نشانه است که از هنگامی که خداوند آسمان‌ها و زمین را خلق فرموده، سابقه ندارد: خسوف در اول ماه رمضان و کسوف در نیمه همان ماه (أبو الحسن البغدادی، بی‌تا، ج ۵: ۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۲۵۴).

قادیانیه پس از نقل این حدیث می‌گویند: معروف آن است که طبق ماه‌های قمری، پدیده خسوف صرفاً در یکی از شب‌های سیزده، چهارده یا پانزدهم ماه واقع شده و پدیده کسوف نیز در یکی از روزهای بیست و هفت، بیست و هشت و بیست و نهم ماه‌های قمری قابل تحقق است. با این حال، آنچه در روایت مذکور به عنوان علامت ظهور مهدی علیه السلام بیان شده است، وقوع خسوف در اول و کسوف در نیمه ماه است. پس معلوم می‌شود منظور رسول اکرم صلی الله علیه و آله، اول و نیمه حقیقی ماه نبوده، بلکه مراد از اول، اولین شب از سه شب احتمالی خسوف، یعنی شب سیزدهم ماه و منظور از نیمه، دومین روز از روزهای احتمالی کسوف یعنی روز بیست و هشتم ماه قمری است؛ ضمن این‌که وقوع این دو پدیده در ایام و ماهی مشخص، بعد از آن خواهد بود که امام مهدی علیه السلام ظاهر شده و دعوت خویش را آغاز کرده و با مخالفت و تکذیب مردم روبه‌رو می‌شود. در آن‌جاست که این پدیده نجومی اتفاق افتاده و تصدیق و تأییدی بر ادعای حضرتش می‌باشد.

قادیانیه مدعی هستند، چنین واقعه‌ای پس از دعوت و تکذیب غلام احمد اتفاق افتاده است؛ یعنی پدیده خسوف در شب سیزدهم و پدیده کسوف در روز بیست و هشتم رمضان سال ۱۳۱۱ ق، مطابق ۲۱ مارس و ۶ آوریل ۱۸۹۴ م، به وقوع پیوسته است. در این بین، برخی با رؤیت این پدیده به غلام احمد روی آورده، او را تصدیق کردند. برخی نیز به مخالفت با او و نفی تأویلش از این حدیث برخاستند و اظهار کردند ظاهر روایت، اول و نیمه ماه به طور عادی را بیان می‌کند و در حدیث مذکور شب سیزده و روز بیست و هشتم ذکر نشده است (جمعی از نویسندگان قادیانی، ۲۰۰۶: ۱۲۲ و ۱۲۳).

۱. قادیانیه این حدیث را به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر کرده‌اند.

غلام احمد در پاسخ به این افراد، چنین گفته است:

ان عبارة الدار القطنی تدل بدلالة صریحة علی ان خسوف القمر لا یكون فی اول ليله رمضان اصلا، فان عبارته مقیده بلفظ القمر و لا یطلق لفظ القمر علی هذا النیر الا بعد ثلاث لیل الی آخر الشهر و قبل الثلاث هلال و لیس فیہ مقال و هذا امر اتفق علیه العرب؛ عبارت دارقطنی به این نکته تصریح دارد که وقوع خسوف در شب اول رمضان نیست؛ زیرا در روایت، واژه «القمر» ذکر شده است؛ حال آن که در سه شب اول ماه به این کرة نورانی «هلال» گفته می‌شود و لغت‌شناسان واژه قمر را پس از این سه شب درباره ماه به کار می‌برند (قادیانی، بی‌تا، ج ۸: ۱۹۸ - ۲۰۱).



نهایتاً وی در مقام دفاع از سند حدیث، قائلین به ضعف آن را، مجنون خوانده و ادعا می‌کند این پدیده امری خارق العاده است؛ چراکه خسوف و کسوف نزدیک به هم و در یک ماه واقع شده است.

پس چون رؤیت این واقعه در سایر مناطق عربی، از جمله عراق و شام، صورت نگرفته و ظهور آن با ادعای شخصی دیگر غیر از او (غلام احمد قادیانی) همراه نبوده است؛ وی همان «مسیح موعود و مهدی معهود» است (قادیانی، بی‌تا، ج ۸: ۲۰۶ - ۲۰۷ و ۲۱۵ - ۲۱۷).

#### بررسی دلالت این علامت بر ادعای قادیانی

غلام احمد ادعا داشت طبق روایت جابر از امام باقر علیه السلام، یکی از علائم ظهور حضرت مهدی علیه السلام خسوف ماه در اول و کسوف خورشید در نیمه ماه رمضان است؛ که این علامت با تأویل و تفسیر خاصی که غلام احمد از حدیث ارائه می‌کرد، در زمان قادیانی به وقوع پیوسته است.

از آن جا که مبنای این ادعای غلام احمد، روایت مذکور درباره علائم الظهور است، لازم است بحث را درباره این حدیث دنبال کنیم.

#### سند حدیث

گفته شد در زمان خود غلام احمد، عده‌ای از علما این حدیث را ضعیف خوانده بودند که

در مقابل، قادیانی به ایشان نسبت جنون را داده بود؛ اما بر اساس برخی قراین، قول ایشان مبنی بر تضعیف روایت به صواب نزدیک‌تر است؛ از جمله:

الف. این حدیث غیر از سنن دارقطنی در سایر متون حدیثی اهل سنت یافت نشده و ظاهراً کمتر کسی در بین ایشان، از این مسئله به عنوان علامت ظهور یاد می‌کند.

ب. وجود دو شخصیت در سند این حدیث، حاکی از ضعف آن است:

یکی «محمد بن عبد الله بن نوفل» است که در کتاب‌های رجال اهل سنت، نام او بدون هیچ مدح و ذمی وارد شده است (عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۹: ۲۵۲) از او، ضعیف‌تر، «عمر بن شمر» است که ابن حجر از قول دارقطنی درباره وی می‌نویسد: او جزو متروکین در حدیث است (العسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۸: ۷۴).

جرجانی نیز در کتاب خود، نام وی را جزء ضعفا ذکر کرده و درباره وی می‌گوید: «ضعیف لا یکتب حدیثه» (جرجانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۲۹).

ج. در بررسی متن حدیث به این مسئله خواهیم پرداخت که روایاتی نزدیک به مضمون این حدیث، با رجال موثق در کتاب‌های معتبر شیعه وجود دارد که آن‌ها زمان خسوف و کسوف را متفاوت با این نقل، بیان می‌کنند و این مسئله، هر چند اصل صدور این روایت را تأیید می‌کند؛ احتمال تحریف در این حدیث را تقویت می‌نماید.

#### متن حدیث

به گفته منجمان، خسوف معمولاً به دلیل قرار گرفتن زمین در میان خورشید و ماه رخ می‌دهد که زمان آن حدوداً در نیمه ماه‌های قمری است. کسوف غالباً هنگامی مشاهده می‌شود که ماه بین زمین و خورشید قرار گرفته و زمان آن نیز در اواخر ماه‌های قمری است. لذا از لحاظ علمی، وقوع این دو پدیده در روزهای دیگر ماه، امری غیر طبیعی است. در حدیث مذکور چنین آمده بود: «...إِنَّ لِمَهْدِينَا آيَاتِينَ لَمْ تَكُنَا مُنْذُ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...».

بر اساس این عبارت، وقوع این دو نشانه، به گونه‌ای است که از ابتدای خلقت، سابقه ندارد؛ با این حال، واقع خواهند شد. لذا تحقق خسوف و کسوف، به گونه‌ای که یاد شد، ممکن

است توسط اجرام آسمانی دیگر و خارج از چارچوب قوانین طبیعت و امور عادی بوده و حتی به صورت معجزه باشد.

به نظر می‌رسد، وقوع این دو پدیده به صورت غیرعادی، بدان دلیل است که اهمیت مسئله ظهور نمایان شود و مردم از خواب غفلت بیدار شوند و خود را برای مشارکت در آن نهضت عظیم مهیا سازند. به عبارت دیگر، خداوند در آستانه ظهور، برای اقامه حجت بر مردم و مطمئن ساختن یاران حضرت مهدی علیه السلام به ظهور آن حضرت، چنین پدیده‌هایی را بر خلاف معمول و به شکل معجزه محقق می‌گرداند.

این مسئله طبق روایتی که در کتاب‌های معتبر شیعه بیان شده و قبلاً از آن سخن به میان آمد؛ بهتر آشکار می‌شود؛ چراکه در حدیث آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ تَغْلِبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ بَدْرِ بْنِ الْخَلِيلِ الْأَزْدِيِّ قَالَ، كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ: «أَيَّتَانِ تَكُونَانِ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عليه السلام لَمْ تَكُونَا مُنْذُ هَبِطَ آدَمُ إِلَى الْأَرْضِ تَنَكَّسِفُ الشَّمْسُ فِي النُّصْفِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالْقَمَرُ فِي آخِرِهِ فَقَالَ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ تَنَكَّسِفُ الشَّمْسُ فِي آخِرِ الشَّهْرِ وَالْقَمَرُ فِي النُّصْفِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام إِنِّي أَعْلَمُ مَا تَقُولُ وَلَكِنَّهُمَا أَيَّتَانِ لَمْ تَكُونَا مُنْذُ هَبِطَ آدَمُ عليه السلام؛ راوی می‌گوید: نزد امام باقر عليه السلام نشسته بودم که حضرت فرمود: دو نشانه پیش از قیام قائم عليه السلام خواهد بود که از زمان هبوط آدم به زمین چنین چیزی نبوده است: خسوف در نیمه ماه رمضان و خسوف در آخر آن. پس مردی گفت: یابن رسول الله! همواره خسوف در آخر ماه است و خسوف در نیمه آن! حضرت فرمود: من داناترم به آنچه تو می‌گویی؛ و لیکن این دو آیتی است که از زمان هبوط آدم اتفاق نیفتاده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۱۲؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۷۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۴۴).

بر اساس ذیل روایت شریف، امام عليه السلام بر غیر عادی بودن این واقعه، تأکید کرده و متذکر می‌شوند، این حادثه از زمان هبوط حضرت آدم عليه السلام اتفاق نیفتاده است.

لذا مرحوم اربلی پس از نقل این حدیث، در توضیحی می‌افزاید:

۱. به نقل شیخ مفید و شیخ طوسی: «الْفَضْلُ بْنُ شَادَانَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ».



لا ريب أن هذه الحوادث فيها ما يحيله العقل و فيها ما يحيله المنجمون... و الذي أراه أنه إذا صحت طرق نقلها و كانت منقولة عن النبي أو الإمام عليه السلام فحقها أن تتلقى بالقبول لأنها معجزات و المعجزات خوارق للعادات كانشقاق القمر و انقلاب العصا ثعبانا و الله أعلم؛ شكي نيست اين گونه حوادث، به لحاظ عقلي محال بوده و ستاره شناسان نیز آن محال شمرده اند... به نظر من وقتی اینگونه روایات با سندی صحیح از پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام عليه السلام به ما می رسد، باید آن ها را قبول کرد زیرا آن ها معجزات و امور خارق العاده ای هستند؛ مانند واقعه شق القمر یا تبدیل عصای موسی به اژدها... (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۵۸).

بنابراین، دیگر برای تأویل و تفسیرهای غلام احمد جایی باقی نمی ماند؛ زیرا وی در تأویل حدیث جابر (که خسوف را در اول و کسوف را در نیمه ماه ذکر کرده بود) می گفت: منظور، اول و نیمه حقیقی ماه نبوده، بلکه مراد از اول، اولین شب از سه شب احتمالی خسوف، یعنی شب سیزدهم ماه و منظور از نیمه، دومین روز از روزهای احتمالی کسوف، یعنی روز بیست و هشتم ماه قمری است.

طبق این تأویل، حادثه مذکور به طور عادی تحقق یافته و هیچ گونه عظمتی در آن دیده نمی شود و آن اعجاب خاص را به عنوان «علامت ظهور» به دنبال نداشته و موجب اقناع مخالفین نخواهد شد.

باید توجه داشت صرف تحقق این دو حادثه در یک ماه، امری بزرگ و خارق العاده نبوده و نمی توان ادعا کرد چنین واقعه ای از ابتدای خلقت انجام نشده است؛ بلکه وقوع کسوف و خسوف در ماه رمضان بعضی سال های قبل، در جداول نجومی مراکز ستاره شناسی جهان به ثبت رسیده است.<sup>۱</sup>

در پایان این قسمت، یادآوری دو نکته لازم است:

**الف:** غلام احمد وقوع این دو پدیده را بعد از ظهور و دعوت امام مهدی علیه السلام می دانست. لذا آن را بر دعوت خود تطبیق می داد؛ حال آن که در بیش تر روایاتی که سخن از خسوف و

۱. ر.ک: سایت رسمی ناسا <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/eclipse.htm>

۱. ر.ک: سایت رسمی ناسا

کسوف به میان آمده و آن را به عنوان علامت ظهور حضرت مهدی علیه السلام شمرده است، وقوع این حادثه را قبل از قیام حضرت اعلام می‌کند.

ب: آنچه از روایات علائم الظهور بر می‌آید، آن است که نشانه‌های ظهور بر دو دسته‌اند: علائم حتمی که تا آن‌ها واقع نگردند، حضرت مهدی علیه السلام ظاهر نخواهد شد و دیگری علائم غیر حتمی، که به اموری مقید و مشروط هستند که در صورت تحقق آن امور، آن علائم پدید می‌آیند.

حال باید گفت، اگر چه در روایات فراوانی، به پدید آمدن خسوف و کسوف در آستانه ظهور تصریح شده است؛ این نشانه از نشانه‌های حتمی ظهور نبوده و در روایات، به ناگزیر بودن آن اشاره نشده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۴).

## ۲- ظهور دجال

از دیگر علاماتی که درباره ظهور حضرت مهدی علیه السلام در برخی روایات نقل شده، و قادیانیه از آن دلیلی دیگر بر صدق ادعای مهدویتِ غلام احمد از آن یاد می‌کنند؛ «ظهور دجال» در آخر الزمان است و قادیانیه معتقدند این علامت در زمان غلام احمد، محقق شده است.

توضیح این که قادیانیه با تأویل روایات ظهور دجال، منظور از آن احادیث را فرد خاصی ندانسته، بلکه می‌گویند مصداق روایات مذکور، گروه‌های مسیحی غربی هستند که با شعار کمک به مسلمین و آبادانی سرزمین آن‌ها به استعمار کشورهای مسلمانان دست زده‌اند. حال که هندوستان مستعمره انگلستان بوده و مورد هجوم فرهنگی گروه‌های غربی و مسیحی قرار گرفته است، در حقیقت مورد هجوم دجال واقع شده و باید منجی و مصلح زمان برای مقابله با این دجال، ظهور کند و آن مصلح نیز کسی نیست جز غلام احمد قادیانی!

این برداشت آن‌ها، از آن روست که اوصافی که از دجال در احادیث به چشم می‌خورد، با این گروه‌ها قابل تطبیق است؛ مثلاً درباره وسیله حمل و نقل دجال، از حماری سخن گفته شده که فاصله بین دو گوش او چهل ذراع است و از بینی او دود بیرون می‌آید و با سرعت زیادی راه‌های آسمان و دریا و زمین را طی می‌کند (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۵: ۵۰۰؛ ابن حماد، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۳۱ - ۳۳۳).

روشن است این گونه علائم، به وسایل نقلیه امروزی، از قبیل هواپیما و کشتی و قطار تطابق دارد. لذا می‌توان نتیجه گرفت مراد از صاحب این حمار نیز، شخص خاصی نبوده، بلکه گروهی هستند که به استعمار بلاد مسلمین پرداخته‌اند و با وجود ظهور دجال، باید مسیح موعود نیز به منظور قتل و از بین بردن او ظاهر شود. مراد از قتل در این جا قتل به شکل حسی و مادی نیست، بلکه منظور، قتل فکری و فرهنگی است؛ چراکه این امر وظیفه مهم انبیا بوده است (جمعی از نویسندگان قادیانی، ۲۰۰۶ م: ۱۲۷ و ۱۲۹).

#### بررسی موضوع «دجال» و نقد دلالت آن بر ادعای قادیانی

دجال از ریشه «دجل» به معنای «دروغگو» است که در منابع اسلامی به عنوان یکی از نشانه‌ها و علایم ظهور حضرت مهدی عج شناخته شده<sup>۱</sup> در وصف او صفات گوناگون و عجیبی بیان شده است.

روایات دجال، در کتاب‌های حدیثی اهل سنت حجم عظیمی را تشکیل می‌دهند؛ در حالی که در منابع شیعی با روایات اندکی در این خصوص روبه‌رو هستیم. افزون بر این، کتاب‌های مستقل فراوانی از سوی اهل سنت در خصوص دجال نگاشته شده است.

سعد الدین تفتازانی در کتاب «شرح المقاصد»، در این باره می‌گوید:

خروج مهدی عج و نزول عیسی بن مریم ع از طریق اخبار آحاد صحیح به ما رسیده؛ ولی اخبار خروج دجال قریب به تواتر معنوی است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۳۱۲).

درباره شخصیت حقیقی دجال، نمی‌توان به پاسخ دقیقی دست یافت؛ اما احتمالاتی در این زمینه بیان شده است که خلاصه آن چنین است:

الف. دجال شخصیتی حقیقی است که کارهای خارق العاده‌ای را در قالب سحر انجام می‌دهد و در آخر الزمان خروج کرده و سرکرده یک فتنه عظیم برای بشر است. بعضی روایات او را «مسیح گمراهی» نامیده که در مقابل مسیح هدایت؛ یعنی حضرت عیسی ع است.

۱. البته در برخی منابع دجال را جزء اشراف الساعة می‌دانند (ر.ک: نعمانی: ۱۶).

او در زمان ظهور امام زمان علیه السلام فعالیت علیه حضرت را شروع می‌کند و به اصطلاح پرچم خویش را بر می‌افرازد. وی از کسانی است که عمر طولانی دارد. او اکنون نیز موجود است و تا زمان خروجش زنده خواهد ماند و سراسر جهان به جز مکه و مدینه را فتح خواهد کرد (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۶۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۲).

ب. دجال نام شخص معینی نیست؛ بلکه هر کس با ادعای پوچ و بی اساس و مکر و حيله گری در فریب و گمراه کردن مردم سعی داشته باشد، دجال است و شاید بتوان این مطلب را مورد اشاره برخی روایات دانست.<sup>۱</sup>

ج. دجال همان ابلیس است.

د. دجال همان سفیانی است.

ه. دجال جنبه سمبلیک و رمزی دارد و نمادی است از کفر جهانی و تمدن پر زرق و برق مادی غرب که با اسلام و مبانی آن ستیز دارد و بر همه جهان سیطره دارد؛ تمدنی که در صدد به سلطه کشیدن هر انسانی است و مسلمانان را خصوصاً در آخر الزمان و در آستانه ظهور امام زمان به نوعی می‌فریبید و مرعوب خویش می‌سازد (صدر، بی‌تا: ۱۴۱ - ۱۴۲؛ امینی، ۱۳۷۹: ۲۱۶ - ۲۱۸).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت:

۱. نظر به این که روایات دجال، عمدتاً در منابع اهل تسنن یافت شده و فاقد سندی قابل اعتماد است، نمی‌توان درباره وی موضعی محکم و سخنی استوار داشت.
۲. در کتاب‌های اهل سنت، از مسئله خروج دجال، بیش‌تر با عنوان «اشراط الساعه» و علائم برپایی قیامت یاد می‌شود. لذا ادعای قادیانی بر این که موضوع دجال از نشانه‌های ظهور است، بر خلاف نقل مشهور از اهل سنت می‌باشد؛ ولی در منابع روایی شیعه، این موضوع هم از علامات نزدیک شدن قیامت و هم از نشانه‌های ظهور مهدی علیه السلام شمرده شده

۱. «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ الْمَهْدِيُّ مِنْ وُلْدِي وَ لَا يَخْرُجُ الْمَهْدِيُّ حَتَّى يَخْرُجَ سِتُونُ كَذَابًا...؛ قیامت برپا نمی‌شود تا وقتی که مهدی از فرزندانم ظهور کند و مهدی قیام نمی‌کند تا وقتی که شصت دروغگو خروج کند»؛ (مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲: ۲۰۹).

است که این امر ایرادی ندارد و می‌تواند هم علامت ظهور باشد و هم علامت معاد؛ زیرا خود ظهور امام عصر علیه السلام نیز از علائم آخرالزمان می‌باشد (الترمذی، بی‌تا: ج ۸: ۴۶۶ - ۴۶۸ و ابی داوود، بی‌تا، ج ۴: ۱۵۳؛ مسلم، بی‌تا، ج ۴: ۲۲۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۷ و ۲۹۸).

۳. ممکن است دجال‌ها متعدد و متنوع بوده و دجال واقعی همان باشد که در بعضی روایات از آن به عنوان شخصی معین یاد شده است و دجال‌های دیگر، افراد شیاد و حيله‌گر و قدرت‌های استعماری باشند که با ظاهر شدن در قالب پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی در فریب مردم سعی دارند.

۴. هر چند در بعضی روایات، از خروج دجال، به عنوان یکی از ده نشانه حتمی ظهور حضرت مهدی علیه السلام نام برده شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۲: ۲۰۹)؛ برخی روایات دیگر که از اعتبار و شهرت بیش‌تری برخوردار هستند، علائم حتمی را چهار یا پنج مورد ذکر می‌کنند که خروج دجال در بین آنها دیده نمی‌شود (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۴). بنابراین، پرداختن به این موضوع به عنوان امری حتمی و مسلم صحیح به نظر نمی‌رسد.

۵. غلام احمد قادیانی، استعمار و گروه‌های مسیحی معاند اسلام در زمان خویش را مصداق دجال معرفی می‌کرد که این سخن وی، به عنوان یکی از مصادیق احتمالی دجال پذیرفتنی است؛ اما باید توجه داشت این دسته از مخالفین اسلام و گروه‌های مسیحی، از صدر اسلام تا زمان غلام احمد وجود داشته و در زمان کنونی نیز به فعالیت خود ادامه می‌دهند. لذا نمی‌توان آن‌ها را مصداق حقیقی دجالی دانست که پس از آن مهدی موعود علیه السلام ظهور می‌کند.

### ۳. چهره بدون قهر موعود و تطبیق آن بر قادیانی

از دیگر ادعاهای قادیانی، در زمینه موعود آخرالزمان، چگونگی غلبه موعود، بر دشمنان است. توضیح اینکه غلام احمد، مضمون برخی احادیث را همچون: «... يَضَعُ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا..» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۷۹)؛ مبنی بر این‌که حضرت مهدی علیه السلام، پایان دهنده جنگ‌هاست؛ به گونه‌ای تفسیر و تبیین می‌کند که ایشان به چهره‌ای کاملاً صلح‌طلب و بدون

رویارویی نظامی با هیچ بشری تبدیل گردیده است (ر.ک: اسپوزیتو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۹). همچنین برخی روایات به این موضوع اشاره اجمالی دارند که در زمان ظهور، بغض و کینه و حسادت از جامعه رخت بر می‌بندد: «... وَكَتَدُھِبْنَ الشَّحْنَاءُ وَالْبَغْضَاءُ وَالتَّحَاسُدُ...» (أحمد بن حنبل، بی تا، ج ۲: ۴۹۳) قادیانی از این گونه روایات استفاده کرده و هر گونه قیام مسلحانه را از سوی مهدی موعود نفی می‌کند. به نظر می‌رسد این ادعا با دیدگاه او در باب منسوخ شدن حکم جهاد<sup>۱</sup> بی‌ارتباط نبوده و وی می‌خواهد از این طریق، خود را -که با هر گونه جنگ و جهاد علیه استعمار انگلیس مخالف است- موعود آخرالزمان معرفی کند.

#### نقد این دیدگاه و چگونگی غلبه مصلح موعود

بخشی از سخن قادیانی، این ادعا را به همراه داشت که بر اساس حدیث نبوی، موعود آخرالزمان جنگ را کنار گذاشته و با صلح و دوستی و دعا، امنیت را برقرار خواهد کرد. لذا به این طریق خود را مهدی موعود و مصلح زمان و مصداق حدیث مذکور می‌پنداشت. در نقد این سخن باید گفت، احادیث فراوانی درباره چگونگی غلبه امام مهدی علیه السلام بر دشمنان وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرد:

**الف:** برخی از روایات این نوید را می‌دهند که با ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام، نه تنها مسلمین، بلکه بسیاری از اهل کتاب، حتی غیر آن‌ها، با دیدن نشانه‌های حقانیت حضرت، از قبیل عصای موسی، خاتم سلیمان، اقتدای مسیح به ایشان و از همه مهم‌تر، اخلاق و رفتار و دولت کریمه امام مهدی علیه السلام؛ به ایشان ایمان خواهند آورد؛ چنان که در تفسیر علی بن ابراهیم از شهر بن حوشب چنین نقل شده است:

روزی حجاج به من گفت: آیه‌ای در قرآن است که مرا خسته کرده و در معنی آن فرو مانده‌ام! گفتم: کدام آیه است ای امیر! حجاج گفت: آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ

۱. ر.ک: رضایی موسوی، محمدمهدی، پایان‌نامه «نقد و بررسی باورهای غلام احمد قادیانی»، ص ۱۳۳، مرکز تخصصی مهدویت، حوزه علمیه قم.

الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ...»؛ هیچ اهل کتابی نیست مگر این که قبل از مرگ خود به عیسی ایمان می آورد» (نساء: ۱۵۹)؛ زیرا یهودیان و نصرانیانی به دستور من اعدام می شوند که هیچ گونه نشانه‌ای از چنین ایمانی در آن‌ها مشاهده نمی‌کنم. گفتیم: آیه را درست تفسیر نکردی. حجاج پرسید: چرا؟ تفسیر آیه چیست؟ گفتیم: منظور این است که عیسی علیه السلام قبل از پایان جهان فرود می‌آید و هیچ یهودی و غیر یهودی باقی نمی‌ماند، مگر این که قبل از مرگ عیسی علیه السلام به او ایمان می‌آورد و او پشت سر مهدی علیه السلام نماز می‌خواند. هنگامی که حجاج این سخن را شنید گفت: وای بر تو این تفسیر را از کجا آوردی؟ گفتیم: از محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام شنیدم، حجاج گفت: "و الله جئت بها من عين صافية" به خدا سوگند آن را از سرچشمه زلال و صافی گرفتی» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۸).

روشن است ایمان به عیسی علیه السلام به معنی پذیرش و ایمان به مقتدای او، یعنی امام مهدی علیه السلام می‌باشد.

ب: از روایاتی دیگر استفاده می‌شود که برخورد حضرت با اهل کتاب و مخالفان همیشه یکسان نیست، بلکه در مواردی با دریافت جزیه، به آنان اجازه می‌دهد به دین خودشان باقی بمانند و نیز با گروهی به بحث و مناظره پرداخته و آنان را با این روش به اسلام دعوت می‌کند. ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حضرت قائم علیه السلام تا پایان زندگانی در مسجد سهله (کوفه) خواهد ماند؟ فرمود: آری. پرسیدم: اهل ذمه، در نظرش چگونه خواهند بود؟ فرمود: با آنان از راه مسالمت آمیز وارد می‌شود؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله رفتار می‌کرد. آنان در حال خواری جزیه می‌پردازند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۲: ۳۷۶).

ج: در کنار احادیث مذکور، روایاتی دیگر به چشم می‌خورند که سخن از شدت عمل امام مهدی علیه السلام در مقابل مخالفان و قیام مسلحانه ایشان دارد که با وجود کثرت احادیث در این زمینه، فقط به دو نمونه اشاره می‌شود:

امام باقر علیه السلام فرمود:

فِي صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ أَرْبَعُ سُنَنٍ مِنْ أَرْبَعَةِ أَنْبِيَاءٍ... وَأَمَّا مِنْ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله فَالْسَّيْفُ؛ درباره [امام دوازدهم]، شیوه‌ها و نشانه‌هایی از چهار پیامبر بزرگ است: ... و اما

شیوه او از محمد ﷺ شمشیر عدالت است) (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۶۰ و ۴۲۴؛  
مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۱: ۲۱۷).

همچنین امیرمؤمنان علیه السلام در روایتی در زمینه وجود گرانبایه آن حضرت فرمود:

يَسُومُهُمْ خَسْفًا وَيَسْقِيهِمْ بِكَأْسٍ مُّصَبَّرَةٍ وَلَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ.

او [حق ستیزان بداندیش را] ذلیل می‌کند و کاسه تلخ به آن‌ها می‌نوشاند و به جز  
شمشیر مرگ چیزی به آنان نمی‌دهد (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۲۹).

البته روشن است مقصود از خروج حضرت با شمشیر مأموریت به جهاد، و توسل به  
اسلحه برای اعلاای کلمه حق است؛ زیرا «شمشیر» همیشه کنایه از قدرت و نیروی نظامی  
بوده، همان گونه که «قلم» کنایه از علم و فرهنگ است.

نتیجه این که مسلماً امام مهدی علیه السلام، مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نخست اعلام دعوت عمومی  
می‌کند و در آغاز ظهورش، مردم را از پیام انقلاب خود آگاه و اتمام حجت می‌کند. در این  
میان، عده‌ای به او ایمان آورده، دعوتش را می‌پذیرند و راه سعادت پیش می‌گیرند. گروهی  
نیز، گرچه به حضرت ایمان نمی‌آورند؛ علیه وی شمشیر نکشیده و با حضرت برخورد خصمانه  
نخواهند داشت، که امام با ایشان با مماشات و گرفتن جزیه وارد می‌شوند.

اما برخی به رغم دیدن نشانه‌های حقانیت حضرت، آن بزرگوار را انکار کرده و نه تنها به او  
ایمان نمی‌آورند، بلکه از در لجاجت وارد شده و چه بسا با او و اهداف آسمانی‌اش علم ستیز بر  
می‌دارند. لذا امام مهدی علیه السلام در برابر این گروه طغیانگر که بر عناد و عصیان خویش پافشاری  
می‌کند، قیام مسلحانه می‌کند و با یاری الهی، زمین را از وجودشان پاک خواهد کرد.

روایتی نیز که قادیانی درباره ترک جنگ از سوی امام مهدی علیه السلام نقل کرد، علاوه بر  
اشکال سندی و تعارض آن با روایات متواتر «قیام بالسیف» توسط حضرت؛ می‌تواند به مرحله  
پس از پیروزی‌های حضرت حمل گردد؛ یعنی با پی‌ریزی نظام الهی و حکومت جهانی امام  
عصر علیه السلام و فروپاشی قدرت‌های شیطانی، شعله‌های جنگ فرو می‌نشینند و دیگر قدرتی  
نمی‌ماند که بتواند با ارتش مهدی علیه السلام به رویارویی برخیزد. از این رو، ساز و برگ نظامی در  
بازارها بدون تقاضا می‌ماند.



### نتیجه‌گیری

الف: حدیثی که غلام احمد بر اساس آن، حضرت مهدی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام را یکی می‌دانست، علاوه بر این که از شذوذات اهل سنت است، محتوای آن با روایاتی دیگر، مبنی بر وجود مستقل این دو شخصیت ناسازگار است.

ب: روایتی که از دار قطنی درباره خسوف و کسوف نقل می‌کند، اولاً، دارای سند ضعیفی است؛ ثانیاً، این‌گونه روایات که وقوع خسوف و کسوف را در زمان ظهور به صورت غیرعادی معرفی می‌کنند، در صدد آن هستند که اهمیت مسئله ظهور نمایان شود و مردم از خواب غفلت بیدار شوند و خود را برای مشارکت در آن نهضت عظیم مهیا سازند و این مسئله با تأویل و تفسیری که غلام احمد از این روایت ارائه می‌کند، منافات دارد.

ج: احادیثی که درباره دجال وارد شده و ظهور او را به عنوان علامتی برای ظهور موعود معرفی می‌کند؛ اولاً؛ بیش‌تر این روایات دارای سندی نامعتبر هستند؛ ثانیاً، با توجه به توصیفات و مضامین این دسته از روایات درباره دجال، احتمالات متعددی راجع به مصداق وی داده می‌شود که نمی‌توان از مجموع آن‌ها به امری واحد رسید.

بر فرض که گروه‌های مسیحی معاند اسلام را (طبق سخن قادیانی) مصداقی از دجال بدانیم؛ این نوع مخالفین اسلام، از صدر اسلام تا زمان غلام احمد و حتی پس از او نیز وجود داشته‌اند. بنابراین، نمی‌توان وجود معاندین در زمان قادیانی را علامتی بر ظهور موعود قلمداد کرد.

د: درباره چگونگی غلبه و رویارویی مصلح موعود با مخالفان، روایات مختلفی وجود دارند. از مجموع این احادیث، چنین برداشت می‌شود که هر چند امام مهدی علیه السلام در ابتدای ظهور، اعلام دعوت عمومی کرده و از در صلح و دوستی وارد می‌شوند؛ در مقابل گروهی معاند که علم ستیز بر می‌دارند، قیام مسلحانه کرده و زمین را از وجودشان پاک خواهند کرد.

## منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد (۱۴۰۹ق). *المصنف فی الأحادیث والآثار*، تحقیق: الحدیث، کمال یوسف، الرياض، مكتبة الرشد.
۲. ابن الأثیر، أبو السعادات (بی تا). *جامع الأصول من أحادیث الرسول*، بی جا، ملتی اهل الحدیث.
۳. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۴). *الفتن*، تحقیق: زکار، سهیل، بی جا، دارالفکر.
۴. ابو الحسن البغدادی، علی بن عمر (بی تا). *سنن الدارقطنی*، مصر، موقع وزارة الأوقاف المصرية.
۵. ابو داود، سلیمان بن الأشعث السجستانی (بی تا). *سنن أبی داود*، بیروت، دار الكتاب العربی.
۶. ابو عبدالله، أحمد بن محمد بن حنبل (بی تا)، *مسند احمد*، مصر، وزارت اوقاف مصر.
۷. ابوالحسین، مسلم بن الحجاج (بی تا). *صحیح مسلم*، تحقیق: عبد الباقي، محمد فؤاد، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۸ق). *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز، بنی هاشمی.
۹. اسپوزیتو، جان ل (۱۳۸۸). *دائرة المعارف جهان نوین اسلام*، تهران، نشر کتاب مرجع.
۱۰. الالبانی، محمد ناصر الدین (۱۴۰۸ق). *الجامع الصغير وزيادته*، بی جا، المكتب الإسلامی.
۱۱. امینی، ابراهیم (۱۳۷۹). *دادگستر جهان*، قم، شفق.
۱۲. ترمذی، ابو عیسی (بی تا). *سنن الترمذی*، مصر، وزارة الاوقاف المصرية.
۱۳. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۴. جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹ق). *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق: غزوی، یحیی مختار، بیروت، دار الفکر.
۱۵. جمعی از نویسندگان قادیانی (۲۰۰۶م). *الجماعة الإسلامية الأحمدية.. عقائد، مفاهیم ونبذة تعريفية*، لندن، الشركة الاسلامية المحدوده.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *إثبات الهداة بالانصوص والمعجزات*، بیروت، اعلمی.
۱۷. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۶). *دائرة المعارف تشیع*، تهران، نشر شهید سعید محبی.
۱۸. رضایی موسوی، محمد مهدی (۱۳۹۳). *نقد و بررسی باورهای غلام احمد قادیانی*، (پایان نامه)، قم، مرکز مهدویت.
۱۹. صدر، سید محمد (بی تا). *تاریخ ما بعد الظهور*، اصفهان، مكتبة الامام اميرالمؤمنين.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحكام*، تحقیق: خرسان، حسن الموسوی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). *الغیبه*، قم، دار المعارف الإسلامیه.
۲۵. عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر (۱۴۰۴ق). *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار الفکر.
۲۶. قادیانی، غلام احمد (۱۴۲۶ق). *الاستفتاء*، انگلستان، الشركة الاسلامیه المحدوده.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۲۷). *براهین احمدیه*، مترجم: صدرالدین احمدی قادیانی، تهران، بی نا.
۲۸. \_\_\_\_\_ غلام احمد (بی تا). *روحانی خزائن*، ربوه، انتشارات ضیاء الاسلام.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب.
۳۰. قندوزی الحنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶ق). *ینابیع الموده لذوی القربی*، تحقیق: الحسینی، سید علی جمال اشرف، بی جا، دار الاسوه للطباعة.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، مصحح: غفاری، علی اکبر، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الارشاد*، قم، موسسه آل البيت، کنگره شیخ مفید.
۳۴. مودودی، ابی الاعلی، الهی ظهیر، احسان، الندوی، ابی الاعلی علی (۱۴۲۱ق). *القادیانی و القادیانیه*، دمشق، دار ابن کثیر.
۳۵. نعمانی، محمد بن ابراهیم ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، تهران، نشر صدوق.

#### منابع اینترنتی

۳۶. سایت رسمی جماعه احمدیه. [www.islamahmadiyya.net](http://www.islamahmadiyya.net)





## ﴿نتائج و ثمارات المعرفة المهدوية﴾

مجيد ابو القاسم زاده<sup>١</sup>

مما لا شك فيه فإن «المعرفة المهدوية» هي نوع من المعرفة المقيدة أو المضافة وتتطرق ومن خلال النظرة العقلية الى تحاليل المعرفة الحاصلة والناجمة من موضوع المهدوية وتجيب على الأسئلة التي تدور في هذا المحور من قبيل: هل يمكن حصول المعرفة اليقينية من خلال الأخبار المهدوية؟ وماهي الطرق والآليات المعرفية للأخبار المهدوية؟ وهل ياترى إن الأخبار المهدوية في الاساس تقبل الصدق والكذب؟ وإذا كانت صادقة فماهو معنى صدقها وكيف يمكن إثبات ذلك الصدق؟ ويعتقد كاتب المقالة هذه بأنه يمكن الحصول على المعرفة اليقينية بواسطة المسائل المهدوية وذلك بعد إعمال القوى الإدراكية الحسيّة والعقل والقلب والعلم الحسولي والعلم الحسوري.

ومن الواضح فإن المعرفة اليقينية إما ان تكون بديهية وفي قالب الأوليات والوجدانيات وإما ان تحصل عن طريق البرهان ونظراً الى نظرية المبنى العقدي فإن هناك بعض الأخبار المهدوية هي من سنخية القضايا البديهية في الواقع يعنى هي من الأوليات والوجدانيات فهي لا تحتاج الى إقامة الدليل عليها لأنها موجهة في الأصل بإعتبار إن صدقها ينشأ من ذاتها وإما إذا كان الأمر في غير هذه الصورة فتحتاج عملية توجيه الأخبار المهدوية الى البرهان والإستدلال ولانجافي الحقيقة إذا قلنا إن الأخبار المهدوية تحتوى على الوجدانيات التي هي في الواقع من البديهيات وايضاً فيها المحسوسات والمتواترات التي تكون قريبة من البديهيات.

المصطلحات المحورية: المعرفة، المعرفة المهدوية، إمكان المعرفة المهدوية، مصادر المعرفة المهدوية، الأخبار المهدوية الصادقة، الأخبار المهدوية الموجهة.

١. دكتوراه في الفلسفة الإسلامية.

## دور الإمام في نظام الخلق

مهدي يوسفیان<sup>١</sup>

إن ضرورة وجود الإمام والحجة السماوية في كل زمان هو من الأمور والقضايا التي طُرحت في قديم الدهور والعصور في أحاديث المعصومين عليهم السلام وعظماء وعلماء الدين ومفكره وقد أُقيمت على ذلك الأدلة والبراهين الناصعة وقد كانت عملية غيبية للإمام عليه السلام وعدم حضوره الظاهري بين ظهراني الأمة والأسئلة التي تثار في هذا الموضوع تتم على إن وجوب وجود الإمام المعصوم على الأرض والآثار التي تترتب على ذلك الوجود تتطلب المزيد من التحليل والإستشهاد ومن هذا المنطلق فإننا نواجه السؤال التالي كيف يمكن تبيان عملية وجوب وجود الإمام المعصوم وحجة الله على خلقه بالبدن العنصري والترابي على الأرض حتى في صورة غيبته وماهي الآثار التي تترتب على ذلك؟ وحسب ما يبدو فإن دليل واسطة الفيض يعتبر من أهم الأدلة والبراهين التي تثبت ضرورة وجود الإمام في كل زمان حتى يمكن وفي ظل تلك الحقيقة إثبات وجود الإمام عليه السلام حتى في حالة الغيبة والستر وإعتباره امر ضروري ولازم وتم في هذه المقالة الإشارة الى مكانة الإمام وضرورة وجوده في دوام واستمرارية وبقاء الكائنات والموجودات وذلك من خلال تحليل المكانة والدور الفاعلي له عليه السلام في ظهور تلك الموجودات.

وَجري فيها أيضاً دراسة وبحث الأثر الوجودي للإمام عليه السلام بعنوان هدف الخلقة وغاية الخلقة ومحورية الخلقة والآمان للناس. وأخذت المقالة على عاتقها بيان هذه الحقيقة بواسطة استعمال الاسلوب الوصفي - التحليلي والإعتماد والإستناد في ذلك على الآيات القرآنية.

المصطلحات المحورية: الإمام المهدي، الغيبة، فائدة الإمام، واسطة الفيض، ضرورة وجود

الإمام دوماً.

١٦٥  
اسطرار موعود

سال چهاردهم / شماره ٤٦ / ياثير ١٣٩٣

١. عضو في الهيئة العلمية في مركز المهديوية التخصصي.

## معرفة الأسلوب والطريقة في معرفة

### تاريخ الحجّة لبحار الأنوار

مريم النساج<sup>١</sup>

على راد<sup>٢</sup>

يتطرق العلامة المجلسي في (تاريخ الحجّة) والذي هو جزء من كتاب بحار الأنوار الى إنتخاب الروايات المهدوية والعمل على إفرازها وتناول هذه المقالة والدراسة في الاصل الى معرفة الاسلوب الروائي ومعرفة نوع المصادر التي إعتمدها العلامة المجلسي عليه السلام في ذلك الجزء والقسم. وتظهر نتائج الدراسة والتقييم الحاصل من «تاريخ الحجّة» بأن العلامة استفاد في اسلوبه من عملية فهم النص وفهم المقصود وتطرق ومن خلال نظرتة الثاقبة وبعيدة المدى بتحليل وإنعكاس الروايات المهدوية.

وكان ينبغي ومن بعد إحرازه صحة النص عن طريق التركيز على الإختلاف الحاصل في النسخ والتصحيح والتقطيع الى فهم النص بواسطة دراسة غرائب الأحاديث والنظر الى بلاغة الحديث وسنخيته وكان يروم الى معرفة المراد الجدى والمقصود الأصلي من حديث المعصوم عليه السلام وذلك بإلعتتماد على جمع القرائن من قبيل الآيات القرآنية والتصديق العقلي والحقائق التاريخية ولاشك فإن التنوع والإعتبار والأصالة هي ثلاثة صفات وخصوصيات حوتها وتضمنتها المصادر التي اتبعها العلامة المجلسي في (تاريخ الحجّة).

المصطلحات المحورية: التاريخ الروائي للمهدوية، مصادر المهدوية، الروايات المهدوية، الإعتبار التقييمي للمهدوية، العلامة المجلسي.

١٦٦  
انظر موعود

سنة ١٣٩٣ / شهر رجب / شماره ٤٦ / باب ٣

١. طالبة في مرحلة الدكتوراه في كلية القرآن والحديث في جامعة طهران.

٢. استاذ مساعد في جامعة طهران.

## ﴿ نقد ودراسة علامات الظهور في ثلاثة آثار للشيخ أبي

### الحسن المرندى ﴾

محمد شهبازيان<sup>١</sup>

نصرت الله آيتى<sup>٢</sup>

لقد كانت من الحقائق الملموسة هي تغير نمطية حياة طبقة خاصة في المجتمع الإيراني خاصة تلك الطبقة التي تعرف بالطبقة المتنورة والمثقفة والمتأثرة بالثقافة الغربية وإتخاذها منهجية حامت حولها الأفكار والإنتقادات وقد ادت بالفعل عملية الضغوطات الإقتصادية والسياسية وخاصة الواقعة الجديدة التي عُرفت باسم المشروطة الى حدوث نوع من التقلبات والمناهات على بعض المتدينين فاعتقدوا هؤلاء بأن حالة الظلم والإستبداد والجور التي تم الوعد بها سوف تتحقق قبل الظهور وعلى اساس ذلك فإن عصر القاجارية يعتبر من العصور التي جرى فيه التطرق كثيراً وظهور التاليفات الكثيرة حول مسألة المهودية. ومن جملة المؤلفين والوعاظ الذين ظهرُوا وبرزوا في تلك الحقبة هم على اصغر البروجردى والسيد اسماعيل النورى والشيخ ابو الحسن المرندى والكورتانى فتركوا ورائهم عدد من الكتب والمؤلفات في هذا المضمار واعتبرت تلك الكتب من الموارد المذمومة لأنها لم تعتمد على الدقة العلمية والإستفادة من التحليل المخلوطة والروايات التي لاسند لها ونرى اليوم إن هناك بعض الخطباء والكتّاب والباحثين يستشهدون ويجعلونها سنداً للأخذ بها وتطرقت هذه المقالة الى الدراسة والغور في شخصية واحد من هؤلاء المؤلفين وهو الشيخ أبو الحسن المرندى وآثاره التي اطلق عليها اسم مظهر الأنوار والجرائد السبعة والمستطرقات والتي هي مصدر للأفراد الذين تم ذكرهم ودلة نتائج تلك الدراسة بأن هذا الشخص عمل على توسعة وتكثير علامات الظهور وذلك من خلال استعمال الروايات الملققة وغير الصحيحة التي لاسند لها والقيام بتحليلها حسب رغباته السياسية.

المصطلحات المحورية: مظهر الأنوار، الجرائد السبعة، ابو الحسن المرندى، علامات الظهور، النقد.

١٦٧  
انظر موعود

سال چهاردهم / شماره ٤٦ / پائيز ١٣٩٣

١. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهودية التخصصي.

٢. عضو في الهيئة العلمية لمركز الدراسات المهودية (المستقبل المضىء).



## ﴿نقد ودراسة الأدلة الثقلية للقاديانية في موعود معتقدات﴾

غلام أحمد القادياني

السيد محمد مهدي رضائي الموسوي<sup>١</sup>

عز الدين رضا نجاد<sup>٢</sup>

إن «الميرزا غلام أحمد القادياني» هو واحد من أولئك الذين ادعوا المهدوية من أهل السنّة وعرفوا بذلك حيث ظهرت دعوتهم في بداية القرن العشرين في الهند ومن بعده عمل أصحابه وأعدائه على نشر وترويج وتوسعة أفكاره وعقائده ونشاط فرقة في دولة باكستان وبعض من الدول الأوروبية والأفريقية.

ويرى غلام أحمد إن الأحاديث التي جاءت حول الإمام ﷺ وإنه من ولد مولانا فاطمة الزهراء (عليها السلام) بأنها ضعيفة ولا قيمة لها ونظراً إلى الحديث الذي ورد في بعض مصادر وكتب أهل العامة وقيام الكثير من علماء هذا الفريق برفضه وعدم إعتباره والوثوق به فقد تبنى عقيدة إن المهدي هو النبي عيسى بن مريم واستمراراً لذلك النهج الذي خطه فقد ادعى بعد مدة بأن روح النبي عيسى ﷺ تجلت به وطرح نفسه على إنه «المهدي الموعود».

وقد جاء القادياني في هذا الموضوع بعدد من الأدلة والشواهد والعلامات الكلية من قبيل الإلهام والتكهن والمباهلة. وتتناول هذه المقالة نقد ودراسة الأدلة الثقلية التي استند عليها في باب علائم الظهور ووحودية عيسى والمهدي ﷺ.

المصطلحات المحورية: المهدي الموعود، المسيح الموعود، الخسوف والكسوف، القاديانية، الظهور، الدجال، غلام أحمد.

١. طالب في المرحلة الثالثة في مركز المهدوية التخصصي.

٢. معيد في قسم الكلام الإسلامي في جامعة المصطفى ﷺ العالمية.

## The Evaluation of Approaches of Sunnites' and Shiites' Commentators in Assessing the Verse 5 of Surat Al-Qasas

Zahra Pāydār<sup>1</sup>, Hāmed Dezhābād<sup>2</sup>

In the Quran and Infallibles' Hadith, there are verses that speak about the future of earth and its true heirs and a government with justice. Among these verses is the verse 5 of surat Al-Qasas which talks about the leadership of poor and their inheritance. In the narrations' and interpretations' resources of the two sects in relation to this verse, there are narrations based on which different examples are introduced to inherit the earth. In the view of all Shia commentators, the revelation and interpretation of this verse is Israel and according to the contents of verses and the Shia sayings which are in coordination with the outward aspect of the holy verses, the interpretation or the true inheritors of the earth are the Imams and Imam Mahdi (A.S) and his companions and the promise of the inheritance of the earth is dedicated to the era of Imam Mahdi (A.S). But Sunni scholars have accepted the revelation and interpretation of this verse to be the Israel, ignoring the narrations by the Household, and have not mentioned the true revelation or example of the verse (i.e the Household).

**Keywords:** inheritance, earth, the oppressed, Imam Mahdi (A.S), the two sects.

- 
1. The Master of Science in the Quran and Hadith at Fārābie Campus of Tehran University.
  2. Assistant Professor at Fārābie Campus of Tehran University.

## **An Introduction to the Epistemology of Mahdism (Messianism)**

*Majid Abolghāsemzadeh<sup>1</sup>*

“Epistemology of Mahdism” is a conditional or doubling epistemology which analyzes the knowledge resulted from Mahdism with a logical perspective and answers the questions like: Is it possible to have certain knowledge of the terms of Mahdism? What are the ways and sources of knowledge of the terms of Mahdism? Are Messianic terms capable of being true or false? In the terms of being true, what does their truth mean and how we can prove them to be true? The writer believes with the cognitive faculties of sense, reason, heart, acquired and intuitive knowledge, one can achieve the certain knowledge of Messianic issues. The certain knowledge should be acquired either through the evidence in the form of apriority and matters of conscience or via the definite proof. According to the theory of foundationalism, if some of Messianic terms are of the types of actually granted issues, i.e apriority and matters of conscience, they are authorized and do not need to be justified, because their truth is in their essence. Otherwise, Messianic terms are justified based on reasons and arguments. It is undoubtedly true in the terms of Messianism, there are matters of conscience which are actually granted and physical phenomena and transmitted data which are proximately granted.

**Keywords:** epistemology, Messianic epistemology, the possibility of Messianic wisdom, the sources of Messianic wisdom, the true Messianic terms, the justifiable Messianic terms.

---

1. Doctor of Islamic Philosophy

## The Methodology and Typology of the Sources Tāriekh Al-Hojjah Bahār Al-Anwar

Maryam Nassāj<sup>1</sup>, Ali Rād<sup>2</sup>

AllāmahMajlesie, in “Tāriekh Al-Hojjah”, which is a part of the book “Bahār Al-Anwar” has selected and reported the Messianic narrations. The main subject of this paper is AllāmahMajlesie’s methodology of narrating and typology of sources in this section. The results of investigating and evaluating the book of “Tāriekh Al-Hojjah” show that Allāmah in his own methodology has used understanding the context and its purpose and insightfully and deeply arranged and analyzed the Messianic narrations. After the verification of the authority of the text by attending to the differences in versions, format and considering the segmentation, he is after the study of the text by investigating strange narrations and paying attention to rhetoric and narrations’ category and by collecting the context evidences like the holy Quran’s verses, rationalism, and historical review, he is after discovering the real intention and purpose of the Infallible. Diversity, credibility, and authenticity of the sources are the three characteristics of the sources of Majlesie in “Tāriekh Al-Hojjah”.

**Keywords:** the history of Messianic narrating, Messianic sources, Messianic narrations, Messianic validity assessment, AllāmahMajlesie.

- 
1. PHD Student of Quran and Hadith University of Fārābie Campus, Tehran University.
  2. Assistant Professor of Tehran University (Fārābie Campus)

## Imam's Role in the System of Creation

*Mahdi Yousofiyan<sup>1</sup>*

The need for the presence of Imam and a holy authority at any time has long been raised in the expressions of religious leaders and scholars and reasons have been presented for it. The Occultation and the physical absence of Imam Mahdi (A.S) and its related questions show the necessity of an infallible Imam's presence on the earth and the resulting effects of his existence need more analysis. Hence, we are still facing this question: how the necessity of the existence of an infallible Imam and a proof of God with a physical body on the earth even in his absence is explained and what its resulting effects are. It seems the reason of being the mediator of (God's) grace (on people) is the main reason of the infallible Imam's presence at any time, so in the light of this fact, the existence of Imam Mahdi even in the hidden existence is necessary. In the present paper, by analyzing the position and the subjective role of Imam in the development of creatures, we investigate the position of Imam in the sustainability and survival of creatures and the effect of his existence as the realization of the purpose of creation, and Imam being as the ultimate purpose and the axis of creation, and being a shelter for people. The present paper aims to explain this reality with an emphasis on the luminous verses of Quran with a descriptive-analytic approach.

**Keywords:** Imam Mahdi (A.S), absence, Imam's benefits, the mediator of (God's) grace, the continuing necessity of Imam's presence.

---

1. Researcher and the Faculty Member at the Specialized Center of Messianism.

## Reviewing and Investigating the Indications of the Appearance In Three of Sheikh Hasan Marandie's Works

*Muhammad Shahbāziyān<sup>1</sup>, Nosrat Allah Ayati<sup>2</sup>*

The change in the lifestyle of a specific class of Iran's society which was tangible on the side of the intelligentsia who has gone abroad and the political and economic pressures, especially the new event called "constitutional revolution" confused some of the pious of the time and made them think the promised oppression would reach its utmost before the Appearance. Thus, one of the periods loaded with the written books in the field of Messianism is considered to be the Qajar period and Ali Asghar Boroujerdie, Seyyed Esmāeel Nourie, Sheikh Abolhasan Marandie, and Gourtānie were among the preachers who have written book in this regard. But the lack of scientific rigor, wrong analysis and the use of unauthorized narrations have left a despicable reminder of some books which are still referred to in the recent period by some speakers and writers. In this paper, we investigate one of such writers named Abolhasan Marandie and three of his writings: "Mazhar Al-Anwar", "Jarā'ed As-Sab'ā", and "Mostarefāt" which are all a resource for today's writers and speakers. The results show that this person has spread the apocryphal and unauthorized narrations, with the analysis in accordance with his own political demands as the signs of the Appearance.

**Keywords:** Mazhar Al-Anwar, Jarā'ed As-Sab'ā, Abolhasan Marandie, the signs of Appearance, review.

- 
1. Graduate student of level 3 at specialized center of messianism.
  2. Faculty Member of the Research Center of Messianism (The Bright Future).

## Reviewing and Investigating the Traditional Evidences of Qādyānyah in Considering Gholam Ahmad Qādyānie as the Promised

*Seyyed Muhammad Mahdi Rezaie Mousavi<sup>1</sup>, Ezzal-Din Rezanezhad<sup>2</sup>*

“MirzaGholām Ahmad Qādyānie” is considered as one of the claimants in the field of prophecy and Messianism among the Sunnis who appeared in India at the beginning of twentieth century and after him, his followers have spread this sect’s activities to Pakistan, and some of European and African countries. Gholām Ahmad believes the narrations about Imam Mahdi (A.S) considering him as the descendant of the Honorable Lady Fatemah are weak and with accordance to a narration which is mentioned in some of Sunni’s books which itself is not authorized by Sunni’s scholars believes that Mahdi is the very Jesus Christ and further, he introduces himself as the “Promised Mahdi” claiming that the Jesus Christ’s soul has been revealed in him. In this regard, Qādyānie presents some general reasons and signs such as inspiration, prophecy and cursing. In this paper, we review and investigate his transmitted reasons in relation to the signs of appearance and the uniqueness of Jesus and Mahdi (A.S).

**Keywords:** the promised Mahdi, the promised Messiah, eclipse of the sun and of the moon, Qādyānyah, the emergence of the Antichrist, Gholām Ahmad.

- 
1. Graduate student of level 3 at specialized center of messianism.
  2. Associate Professor of Islamic Philosophical Theology at Qom’s International University of Al-Mostafa.



# *Entizar-e-Moud (aj)* [Awaiting the Promised]

Journal Quarterly  
Vol. 14, No.46, Autumn 2014  
Specialized Center for Mahdaviat Studies  
Islamic Seminary of Qom

Managing Director: *Mohsen Gharaati*  
Chief Editor: *Ruhollah Shakeri Zavardehi*

*Entizar- Moud* [Awaiting the Promised] Quarterly, issued by the Cultural foundation of the Promised Mahdi (may God hasten his appearance), is the first scientific journal in the field of the *Mahdiism*, with the following aims:

- Dissemination of the culture of the Mahdiism
- Elucidation of the status of the Mahdiism in Islamic studies.
- Introducing the most important researches and researchers in the Mahdiism field.

The expressed Opinions in this journal are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the foundation.

A paper which is submitted for publication must be double spaced and on one side of the paper. Length should be 15 to 25 pages for articles.



سال چهاردهم / شماره ۴۶ / پاییز ۱۳۹۳



### هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)	سفارشی (ریال)	پیشتاز (ریال)
تک شماره	۵۰۰۰۰ + ۱۴۰۰۰	۵۰۰۰۰ + ۳۰۰۰۰	۵۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰
دوره یک ساله	۲۰۰۰۰۰ + ۵۶۰۰۰	۲۰۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰۰	۲۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰

#### نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت واریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

قم، فیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شماره ۲۲ (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (صندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۶۶۱



#### یادآوری:

از ارسال وجه نقد به نشانی مرکز خودداری فرمایید. در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را به این مرکز اطلاع دهید. تعداد و نوع سفارش خود را دقیقاً مشخص کنید.



### فرم اشتراک فصلنامه علمی - ترویجی انتظار موعود

نام خانوادگی..... نام..... میزان تحصیلات.....

شغل..... نشانی.....

کد پستی..... تلفن.....

تعداد درخواستی..... شروع اشتراک از شماره.....

مبلغ پرداختی.....

تک شماره‌های.....

نوع درخواست حواله.....

کد اشتراک..... نوع درخواست:  پست عادی  سفارشی  پیشتاز

محل امضا